DAS AMT DES PFARRERS ALS VERMITTLUNG VON GLAUBEN IN DIE GEMEINDE

INAUGURALDISSERTATION
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität
Marburg/Lahn

vorgelegt von

KARL-DIETER SCHMIDT

aus Rummelsburg/Pommern

Marburg 1980

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546010_0002

DAS AMT DES PFARRERS ALS VERMITTLUNG VON GLAUBEN IN DIE GEMEINDE

INAUGURALDISSERTATION
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität
Marburg/Lahn

vorgelegt von

KARL-DIETER SCHMIDT

aus Rummelsburg/Pommern

Marburg 1980

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Angenommen aufgrund eines Gutachtens von
Herrn Prof.D.Dr. Carl Heinz Ratschow (Hauptreferent)
und eines Gutachtens von
Herrn PD Dr. Christian Gremmels (Koreferent)

Tag der mündlichen Prüfung: 9.2.1980

Dekan: Prof.Dr.G. Jeremias

Vorwort

Prof.D.Dr. Carl Heinz Ratschow hat die Arbeit durch seinen über das rein Fachliche oft hinausgehenden Rat sehr gefördert; ihm möchte ich an erster Stelle danken.
Die Gemeinden, in denen ich das Amt des Pfarrers versehen habe und versehe, haben ihren wesentlichen Anteil am Entstehen der Arbeit, indem sie all die Erfahrungen ermöglichten, die in ihr verarbeitet werden konnten.
Die Ev. Kirche in Hessen und Nassau hat mir durch insgesamt dreimonatigen Fortbildungsurlaub die Möglichkeit gegeben, neben dem Gemeindepfarramt die Arbeit fertigzustellen.
Vor allem gebührt mein Dank im weiteren Sinn aber meinen Eltern, meiner Frau und meinen Kindern, denen ich diese Arbeit widme.

Alsfeld, Sommer 1980 Karl-Dieter Schmidt

Inhalt

Vorwort

Einführung 9

1.Teil: Gründe für die Krise des Amtes des Pfarrers und Versuche ihrer Lösung

1.1 Einleitung 10

1.2.1 Bernet: Zwischen Priester und Funktionär. Zum Verständnis des Pfarrerberufes. 12

1.2.2 Stellungnahme 16

1.3 Bohren: Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?

1.3.1 Einführung in den Problemkreis 18

1.3.2 Darstellung und Kritik 19

1.4 Dahm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte

1.4.1 Einführung in den Problemkreis 26

1.4.2 Darstellung der Konzeption Dahms 26

1.4.3 Stellungnahme 29

1.5 Spiegel: Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht.

1.5.1 Einführung in den Problemkreis 33

1.5.2 Darstellung der Studie von Spiegel "Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht" 34

1.5.3 Stellungnahme 36

1.6. Zusammenfassung 47

2.Teil: Eine Beschreibung von Situationen in der Gemeinde, in denen der Pfarrer als Amtsträger handelt.

2.1 Einleitung 51

2.2 Wie orientieren sich Menschen bei einer Eheschließung? 54

2.2.1 Die kirchliche Trauung eines konfessionsverschiedenen Ehepaares 54

2.2.2 Analyse der Situation 57

2.2.3 Die Verlobungszeit 7o

2.2.4 Das Traugespräch 71

2.2.5 Die kirchliche Trauung 72

2.2.6 Die Traufragen 76

2.2.7 Zusammenfassung 78

2.3 Wie orientieren sich Menschen bei der Geburt eines Kindes?

2.3.1 Beispiele 79

2.3.2 Analyse der Beispiele 81

2.3.3 Folgerungen aus der Analyse der Beispiele 84

2.3.4	Worin besteht die Bedeutung der Eltern für das neugeborene Kind, insbesondere für seine Religiosität?	86
2.3.4.1	Baudler: Die Familie	86
2.3.4.2	Kritik an Baudler: Die Familie	89
2.3.4.3	Eine Antwort auf die Frage von 2.3.4 mit Hilfe des Modells von Krappmann	91
2.3.4.4	Exkurs: Die Erörterung von Beipielen pfarramtlicher Praxis verhilft Fragen zu beantworten, die an Krappmann zu stellen sind.	98
2.4	Welche Bedeutung kommt im Orientierungsverhalten von Christen dem Gebet zu Gott zu?	100
2.4.1	Beispiele	100
2.4.2	Welche Bedeutung gewinnt das Gebet zu Gott ?	101
2.4.3	Exkurs: Welche Bedeutung hat das Eintreten Gottes in die Interaktion der Menschen für die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten?	104
2.4.3.1	Die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten bei Krappmann, Darstellung und Kritik.	104
2.4.3.2	Die Bedeutung des Eintretens Gottes in die Interaktion der Menschen für die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten.	106
2.4.3.3	Zusammenfassung	108
2.5	Wie orientieren sich Menschen angesichts des Todes von Angehörigen?	109
2.5.1	Einführung in den Problemkreis	109
2.5.2	Ein Beispiel	109
2.5.3	Analyse des Beispiels	110
2.6	Zusammenfassung	113
3.Teil:	Das Amt des Pfarrers als Vermittlung von Glauben in die Gemeinde	
3.1	Einleitung	116
3.2	Die Rolle des Pfarrers im Leben der Gemeindeglieder. Folgerungen aus dem zweiten Teil der Arbeit.	116
3.3	Der Pfarrer und sein persönliches Leben als Glaubender	122
3.4	Der Übergang vom "Glaubenden" zum "Pfarrer" in der Situation des "Gegenübers" zur Gemeinde	124
3.5	Die Amtsausübung des Pfarrers	
3.5.1	Die Amtsausübung prägt die Gemeindeglieder und die Pfarrer	126

3.5.2	Das Amt der Verkündigung kann nur von Menschen wahrgenommen werden, die als solche den Sinn des christlichen Glaubens für die konkrete Situation zu bewahrheiten sich bemühen können.	129
3.6	Widerlegung einzelner Vorstellungen von Spiegel, Bernet, Bohren und Dahm	
3.6.1	Spiegel	133
3.6.2	Bernet	134
3.6.3	Bohren	137
3.6.4	Dahm	139
3.7	Das Amt des Pfarrers ist das Amt der Verkündigung des Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens	143
3.8	Folgerungen aus dem Verständnis des Amtes des Pfarrers als Amt der Verkündigung des Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens für die Struktur des Pfarramtes	151
3.9	Zusammenfassung	154
4.Teil:	Ausblick auf in den katholischen und evangelischen Kirchen geltende Amtsverständnisse	
	Einleitung	157
4.1	Das katholische Amtsverständnis von Michael Schmaus	158
4.2	Das lutherische Amtsverständnis von Peter Brunner	180
4.3	Das reformierte Amtsverständnis von Otto Weber	192
4.4	Ein Vergleich der drei Amtsverständnisse	
4.4.1	Das Verhältnis von Amt und Gemeinde	198
4.4.2	Die Bevollmächtigung eines Gemeindegliedes zum Amt	204
4.4.3	Die apostolische Sukzession	206
4.4.4	Die Bedeutung der Person des Amtsträgers für die Ausübung seines Dienstes	209
4.5	Das Amt des Priesters und das Amt des Pfarrers als Vermittlung von Glauben in die Gemeinde	
4.5.1	Die Entstehung des Amtes	216
4.5.2	Die Entwicklung des Amtes	218
4.5.3	Das Gemeinsame und das Verschiedene des katholischen und reformatorischen Amtsvollzugs	220

4.5.4 Grenzen der Kommunikation zwischen den Konfessionen 222
4.5.5 Eine Möglichkeit der Veränderung der Konfessionen 224
4.5.6 Die Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter 225
4.5.7 Gründe für die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kommunikation zwischen den Konfessionen 226
4.5.8 Folgerungen für die Verwirklichung einer notwendigen Kommunikation zwischen den Konfessionen 227

4.6 Zusammenfassung 229

Anmerkungen

1. Teil der Arbeit 232
2. Teil der Arbeit 237
3. Teil der Arbeit 241
4. Teil der Arbeit
Einleitung 244
4.1 Das katholische Amtsverständnis 244
4.2 Das lutherische Amtsverständnis 254
4.3 Das reformierte Amtsverständnis 259
4.4 Ein Vergleich der drei Amtsverständnisse
4.5 Das Amt des Priesters und das Amt des Pfarrers ... 263
Literaturverzeichnis 269

Einführung

Das Amt das Pfarrers ist in eine Krise geraten. Man ist sich nicht mehr sicher, was das Wesen des Amtes, seine Struktur und seine Aufgaben eigentlich sind.
Dies findet man an unterschiedlichen Phänomenen belegt, je nach dem Standpunkt, von dem aus man das Amt betrachtet.
So versucht man in den letzten Jahren von verschiedenen Seiten her das Amt in seinen Wirkungen, seinem konfessionellen Bestimmtsein, in seinem gesellschaftlichen Eingebundensein und in seinem Wesen und Auftrag durchsichtig zu machen, um die Gründe für die Amtskrise zu erkennen und dann Lösungsmöglichkeiten zu finden.
Im Folgenden werden verschiedene Versuche, die Amtskrise aufzuhellen, um sie damit einer Lösung näher zu bringen, dargestellt.
Dabei sollen die Grenzen der jeweiligen Betrachtungsweisen aufgezeigt und auf die Kernfragen des Amtes hingeführt werden, wie sie sich mir darstellen. Dies soll in einem ersten Teil der Arbeit geschehen.
Von einer Betrachtungsweise her, die sich an dem Buch von Lothar Krappmann "Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen"[1.1] gebildet hat, wird dann die Amtswirklichkeit in einem zweiten Teil untersucht.
Der dritte Teil wird in einer eigenen Amtskonzeption versuchen, die Amtsproblematik einer Lösung näher zu bringen. In einem vierten Teil soll versucht werden, die dann vorliegenden Ergebnisse für einen Vergleich dogmatischer - einem katholischen und zwei reformatorischer - Amtsverständnisse[1.2] fruchtbar werden zu lassen.

1. Teil: Gründe für die Krise des Amtes des Pfarrers und Versuche ihrer Lösung

1.1 Einleitung

Betrachtet man die Situation des Pfarrers in der Gemeinde, dann stößt man auf eine Reihe von Problemen, die dem Pfarrer zu schaffen machen, und um deren Lösung man sich in der theologischen Diskussion bemüht.

1. Einmal erlebt der Pfarrer sich von den übrigen Gemeindegliedern isoliert. Dies zeigt sich daran, daß er sich noch so sehr um ganz persönliche, private Kontakte bemühen kann; er ist und bleibt der Pfarrer, auch wenn er heute nicht mehr unbedingt als solcher angeredet wird. An vielen Dingen des Lebens kann er nicht teilnehmen, ohne den Erwartungen zu widersprechen, die man an ihn richtet. Gerade diesen Erwartungen muß der Amtsträger entsprechen, wenn er sich das Ohr seiner Gemeindeglieder nicht verschließen will. Diese Erwartungen können von Gemeinde zu Gemeinde verschieden sein. Immer aber haben sie den Hintergrund, den Pfarrer im Gegenüber zur Gemeinde zu halten. In dies Gegenüber werden auch die Frau und die Kinder des Pfarrers mit hineingenommen. Was sich ein Gemeindeglied leisten kann, das dürfen der Pfarrer und seine Familie noch lange nicht.[2]
Einen Versuch, die Isolierung des Pfarrers aufzulösen und den Pfarrer zu einem Mitmenschen in der Gemeinde zu machen, unternimmt Bernet in seinem Aufsatz "Zwischen Priester und Funktionär. Zum Verständnis des Pfarrerberufs."[3]

2. Diese Isolierung im Gegenüber zur Gemeinde belastet den Pfarrer. Er möchte sie ändern, möchte sie aufheben. Nicht nur, weil man wohl ohne rein mitmenschliche, nichtberufliche Beziehungen nicht leben kann, weil vielleicht auch der mangelnde Kontakt und die damit fehlende Einsicht in die ganz persönlichen Verhältnisse und Probleme der Gemeindeglieder ein anderes Problem hervorruft, unter dem der Pfarrer leidet.
Im Laufe der Jahre tauft, konfirmiert und traut er viele Menschen. Die Gottesdienstbesucherzahl scheint davon aber nur im geringen Maße beeinflußt zu werden. Hier wird er als der Amtsträger der Kirche, als Pfarrer, gefragt. Ist all sein Handeln dann umsonst, wenn die betroffenen Kinder und Erwachsenen ansonsten dem kirchlichen Leben in der Regel fern bleiben? Welchen Sinn haben dann aber diese Amtshandlungen für die Menschen? Wollen sie nur eine feierliche Verbrämung der oben genannten

Situationen und ansonsten leben sie ihr Leben auf ihre Art und Weise weiter?
Eine Antwort auf diesen Problemkreis versucht Bohren in seiner Abhandlung "Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?"[4]

3. Vielleicht aber wird der Pfarrer den Gemeindegliedern nicht gerecht in dem, was sie von ihm erwarten, sodaß sie es bei den Amtshandlungen bewenden lassen?
Um diese dritte Problematik dreht sich so manches Gespräch in der Vikarsausbildung und der Pfarrerfortbildung in den Pfarrerkonferenzen.
Wie wird man den Menschen gerecht? Wie kann man ihnen dienen? Besonders junge Pfarrer fragen: Wann soll und darf ich bei einem Krankenbesuch mit dem Kranken beten? Stülpe ich ihm beim Gebet nicht etwas über, wozu er vielleicht sich gar nicht in der Lage sieht, es anzunehmen? Nach welchen Kriterien entscheide ich, ob ein rein menschliches Gespräch oder ein Bibelwort oder ein Gebet von mir als Pfarrer erwartet und als hilfreich angenommen wird? Was bedeutet aber ein 'rein menschliches' Gespräch im Zusammenhang mit der Tatsache, daß der Pfarrer in den Augen der Gemeindeglieder immer der Pfarrer ist und bleibt?
Um diese Problematik bemüht sich Dahm in seinem Buch "Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte."[5]

4. Diese drei Problemkreise, die der Pfarrer zu bewältigen hat, werden noch dadurch verstärkt, daß er heute von einer Fülle verschiedenster Aufgaben belastet ist, die ursprünglich mit dem Amt der Verkündigung in Wort und Sakrament nichts zu tun hatten, wie Verwaltung, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung u.a.. Diese Fülle der Aufgaben hindern den Pfarrer, sich einem einzelnen Problem mit ausreichender Zeit so zuzuwenden, daß er es in allseitiger Befriedigung zu bewältigen suchen kann.
Diese Belastungen durch die übermäßige Vielfalt der Aufgaben erörtert Spiegel in seiner Studie "Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht".[6]

Diese vier allgemein zu beobachtenden Problemkreise werden in den oben genannten Veröffentlichungen auf verschiedene Art und Weise aufgenommen, in ihrer Ursache analysiert und zu lösen versucht.
Im Folgenden sollen nun diese vier, die oben skizzierten einzelnen Problemkreise aufnehmenden Lösungsversuche dargestellt und erörtert werden. Im Laufe der Erörterung wird sich dann zeigen, weshalb der eine Versuch dem anderen folgt, inwieweit der folgende gerade das zu bedenken versucht, was der vorhergehende ablehnt, und wie der eine auf dem anderen aufbaut und dennoch oder gerade deshalb nicht weiter kommt.

1.2.1 Bernet: Zwischen Priester und Funktionär. Zum Verständnis des Pfarrerberufes.

Bernet führt in einer kurzen geschichtlichen Darstellung auf seine Sicht der Amtsproblematik hin und bietet dann seine Lösung an.
Er weist darauf hin, daß der Pfarrer und das Pfarramt Größen sind, "die sich keineswegs in ungebrochener und direkter Linie auf das neue Testament zurückführen lassen. Historisch gesehen sind Pfarrer und Pfarramt in ihrer Besonderheit eine Schöpfung des frühen Mittelalters. Schon früh, aber besonders seit dem 5. und 6. Jahrhundert, wurden - zur besseren missionarischen Erfassung und seelsorgerlichen Betreuung - Priester an Landkirchen mit dem Recht zum Vollzug aller priesterlichen Handlungen für einen bestimmten regionalen Bezirk ausgestattet. Der Parochus(davon das deutsche Wort Pfarrer) vertritt in der ihm anvertrauten territorial begrenzten Parochie den Bischof, ja innerhalb seiner Kompetenzen die Kirche. ...er unterliegt der Residenzpflicht, und die Einwohner seiner Parochie - das ist das Pendant zur Residenzpflicht - unterliegen dem Pfarrzwang.Die Einwohner der Parochie sind die Herde, der Parochus ist der Hirte, der pastor loci. Seine Aufgabe ist im weitesten Sinne die cura animarum."[8]
Mit diesen Worten beschreibt Bernet die Gegenstellung von Parochie und Parochus und fügt hinzu: "Dieses selbe Strukturelement der Gegenstellung ist nicht nur bestimmend für den Parochus, sondern auch für eine mit ihm nicht unbedingt identische Größe, nämlich auch für den Priester. Der Priester steht zwischen Mensch und Gott, wenn auch der katholische Priester sich im Gegensatz zum außerchristlichen Priester nicht direkt als Mittler, sondern als Repräsentant versteht. Er vertritt Gott bei den Menschen, den animae, und die Menschen, die animae, vor Gott. Wir sehen also: Das Strukturelement der Gegenstellung ist bestimmend für zwei nicht zum vorherein identische Größen. Die Gegenstellung bestimmt die Größe "Parochus" wie die Größe "Priester". In vorreformatorischer Zeit sind beide in einer Person vereint."[9]
Luther hebt dann "das Priestertum im Sinne eines besonderen Standes radikal auf. Alle sind Priester, alle haben denselben Stand. Worin besteht er? Im Dasein für den Nächsten. Darin erfüllt sich das allgemeine Priestertum. Unterschiede gibt es nur bezüglich des Werkes. Es können nicht alle predigen. Einzelnen ist diese besondere Aufgabe überbunden. Damit ist die Struktur des Priesterlichen radikal aufgelöst... . So radikal das priesterliche Gegenüberstehen in der Reformation aufgehoben ist, so eindeutig bleibt das parochiale Gegenüberstehen in Kraft."[10]

In neuerer Zeit ist diese frühere Eindeutigkeit des Pfarrerbildes aber ins Wanken geraten. Bernet begründet dies auf die folgende Weise:" Das hängt nicht ausschließlich, aber doch in stärkstem Maße mit dem weitgehend soziologisch bedingten Zerfall der Parochie zusammen."[11]
"Mit dem fortschreitenden Zerfall der Ortsgemeinde, bedingt durch Trennung von Arbeiten und Wohnen, Erholung und Erwerb usw., wird das ehemals zwar schon immer problematische, aber doch natürliche Gegenüber von Parochus und Parochie vollends fragwürdig. ... Die Schafe schlafen bestenfalls noch in einiger Nähe, aber sie grasen nicht mehr miteinander. Der Pastor hat kein ihm als Hirten entsprechendes Gegenüber mehr."[12]
Dem Pfarrer bieten sich zwei Lösungen seiner Situation an, die wahrgenommen werden:
1. Entweder füllt er das "an vielen Stellen ... fiktiv gewordene Strukturelement des Parochialen priesterlich" auf, indem er die "latent theologische Meinung der Leute über den Pfarrer[13] in seinem Handeln bestätigt.
2. Oder er übernimmt "eine Variante des Priesterlichen, nämlich die Figur des Funktionärs ... ist Vertreter, er vertritt seine Organisation, die Kirche, ja selbst Gott und sein Wort gegenüber den Leuten".[14]
Damit bleibt der Pfarrer im Gegenüber zur Gemeinde. Aber Bernet geht es darum, angesichts des Zerfalls der Ortsgemeinde, den Pfarrer nicht in diesem fiktiven Gegenüber stehen zu lassen. So folgert er: "Die entscheidende Frage, die uns unsere heutige Situation in bezug auf den Pfarrer stellt, ist also nicht die: Wie ersetze ich die priesterliche Gegenstellung durch etwas anderes, nachdem die parochiale nicht mehr möglich ist? Die Frage ist vielmehr: Wie kommen wir überhaupt aus der Struktur der Gegenstellung und ihrem Zwang heraus?"[15]
Dies geschieht, schlägt Bernet vor, indem man nicht nach den Ämtern der Kirche, sondern "nach 'dem Amt' der Aufgabe, der Sache, dem Handeln der Kirche"[16] fragt. Dann führt er aus: "Alles Handeln der Kirche ist ... bezogen auf den Ursprung, auf Jesus Christus. Ubi Christus, ibi ecclesia. ...Von da aus ist nun von der Verkündigung zu reden: In der Verkündigung nämlich gerät in Bewegung,was den Bezugscharakter kirchlichen Handelns und in ihm das kirchliche Handeln bestimmt. In der Verkündigung kommt es zum Austrag, daß kirchliches Handeln entworfen ist auf Jesus und allein in solchem Entworfensein sein eigentliches Wesen zum Vorschein kommt. ...Verkündigung, wie immer sie auch geschehen mag,...sagt die rechte Zeit als die occasio, als die günstige Gelegenheit zum Ewigen, sie sagt Jesus als Christus an. ...Die Verkündigung spricht darin, daß sie Jesus als den Christus ansagt, den Glauben an."[17]

W.Bernet kommt dann zu einer Definition von Verkündigung, die in sich seine Lösung der Amtsproblematik enthält:
"Verkündigung wird wirkliche Ansage Jesu Christi nur sein, wo sie sich vollzieht als verifizierende Auslegung des biblischen Textes. Anders gesagt: Verkündigung wird sich als Verkündigung, und das heißt als Predigt Jesu nur vollziehen können in der Auslegung dessen, was im historischen Jesus sprachliche Gestalt, Text geworden ist. In der Auslegung nimmt die Verkündigung ihren Bezugscharakter wahr. Damit übernimmt sie frei die Geschichtlichkeit ihres Ansagens und mit ihr die Möglichkeit ihrer Vollmacht. Die Kirche braucht also notwendigerweise die Auslegung. Und insofern braucht sie theologische Arbeit... Theologie gehört nicht zum bene esse der Kirche, sondern zum esse. Ihre essentielle Bestimmung ist die dauernde, niemals abbrechende Besinnung auf Wahrheit und Wirklichkeit der Verkündigung der Kirche. So ist sie nie abschließbar, fertig und mit ihrer Sache quitt. Als laufende Verifizierung der laufenden Verkündigung befindet sie sich in stetem Fortgang. Wie nun die Kirche um ihrer Sache willen die Theologie postuliert, so postuliert sie um der Mitteilung ihrer Sache willen den Theologen. Also: nicht unbedingt der Pfarrer ist ein Postulat der Kirche, sondern der Theologe. ...Die Schwierigkeiten, in die ... Parochus und Parochie,Pfarrer und Gemeinde gekommen sind, lassen sich nur beheben, wenn Pfarrer und Gemeinden sich darauf besinnen, daß der eigentliche Beruf auch des Pfarrers die theologische Arbeit ist. Solch Besinnung allein führt Pfarrer und Gemeinden aus der unmöglich gewordenen Gegenstellung heraus."[18]
Bernet wagt den Satz: "Der Pfarrer ist seiner Gemeinde ... als Pfarrer nicht die Verkündigung und nicht den Glauben schuldig. Der Pfarrer ist der Gemeinde die Theologie schuldig ... die in ihrer Struktur nach säkulare theologische Bemühung[19]...er ist der Gemeinde ... theologische Existenz, theologisches Da-Sein schuldig. Der Pfarrer ist als Theologe für die andern da."[20]
Dies entfaltet Bernet nun in dreifacher Hinsicht:
"1. Theologische Existenz ist freie Existenz! ... wie die Theologie selbst frei ist. Frei ... von kirchlich-dogmatisch-juristisch vorfabrizierten Verpflichtungsformeln ... Frei ... gegenüber all den vorgefaßten Vorstellungen über das Amt und das, was das Amt aus einem Mann macht ... So gut er seine eigene Theologie zu denken hat, so gut er sein eigenes Wort verantwortlich zu predigen hat, so gut hat er sich selbst zu leben und er selbst zu sein als freie Existenz.

2. Theologische Existenz ist kritische Existenz ... kritisch, insofern sie in Frage gestellte, angefochtene und also in Glauben und Unglauben in der Welt befindliche Existenz. ... kritisch darin, daß sie dem Denken, dem Abenteuer des bedachten Wortes aus sich selbst heraus Raum gibt. ... Da in der Predigt, ..., da wird das Wort, aus dem die Gemeinde schon immer im Glauben und Unglauben lebt, auf seine Wahrheit und Wirklichkeit hin bedacht, dem Bedenken unterzogen. ...

3. Theologische Existenz ist weltliche Existenz. Indem vom Pfarrer theologische Existenz im eben skizzierten Sinne gefordert ist, ist es ihm verwehrt, seine Existenz als eine priesterliche zu verstehen. Der Pfarrer ist Theologe, das heißt, er hat das kritische Geschäft der Verifikation zu besorgen. Die Theologie besteht im kritischen Nachdenken, eben im Be-Denken ...Das ist ein durchaus profanes Geschäft."[21]

So sieht Bernet den Unterschied zwischen dem Pfarrer und dem "sogenannten Laien" nicht "in einer qualitativen Differenz der Berufung".[22] Vielmehr betont er ausdrücklich: "Was den Pfarrer vom Nichtpfarrer unterscheidet, ist dasselbe wie das, was den christlichen Schreiner vom christlichen Nicht-Schreiner unterscheidet, nämlich der Beruf, und zwar ganz simpel der profane Beruf, durchaus im Sinne des Metiers."[23]

So warnt Bernet die Pfarrer, wenn sie sich in einer besonderen Rolle der Gemeinde gegenüber zu stehen glauben, indem er sagt: "Ist der Pfarrer der Meinung, er sei der Gemeinde noch etwas wesentlich anderes schuldig als eben sein Metier, das theologische Bedenken der Verkündigung im Sinne der Verifikation, das heißt freie, kritische, weltliche Existenz, so beraubt er die Gemeinde eines Mitmenschen und wird zum Mittler, zum Priester."[24]

Somit hat Bernet seine Lösung gefunden, die den Pfarrer aus der Isolierung herausführt und zu einem Mitmenschen in der Gemeinde macht. "Die Besinnung darauf, daß der Pfarrer im Horizont des allgemeinen Priestertums, des christlichen Da-Seins dieses eine, dieses aber ganz schuldig ist: theologisches Da-Sein, theologische Existenz, diese Besinnung bringt den Pfarrer heraus aus dem fatalen "Zwischen" - zwischen Priester und Funktionär. Mehr noch, solche Besinnung macht ihn frei vom Strukturzwang der Gegenstellung, schenkt ihm seine eigentliche Aufgabe und seinen Beruf und damit die Möglichkeit, in jedweder Form verbi divini minister zu sein und es zu bleiben."[25]

1.2.2 Stellungnahme

Bernet möchte also den Pfarrer aus dem fiktiv gewordenen Gegenüber von Parochus und Parochie befreien und aus dem "Zwischen" - zwischen Priester und Funktionär- zwischen dem, bei Aufrechterhaltung der fiktiven Gegenstellung, der Pfarrer nur wählen kann, um Pfarrer als Mitmensch sein zu können. Beide Probleme, unter denen der Amtsträger zu leiden hat, versucht er auf die Weise zu lösen, daß er sich auf den Auftrag der Kirche bezieht, der in der Verkündigung des Jesus als des Christus besteht. Diese Aufgabe ist allen Christen gegeben. Da Verkündigung nur als "verifizierende Auslegung des biblischen Textes"[26] möglich ist, bedarf es aber des Berufes des Pfarrers als einer theologischen Arbeit, "die ihrer Struktur nach" eine "säkulare theologische Bemühung"[27] darstellt.

Freilich löst Bernet mit seiner Beschreibung des Pfarrerberufes als theologischer, freier Existenz nicht die von ihm gesehene doppelte Amtsproblematik.

Einmal erhält er die Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde, indem er in dem Pfarrer als Theologen ein neues Gegenüber schafft zu dem allgemeinen Priestertum. Ja damit fügt er zur Wahl zwischen Priester und Funktionär als Berufsbilder des Pfarrers mit einem fiktiven Gegenüber noch eine dritte Möglichkeit hinzu, die der theologischen, das heißt "freien, kritischen, weltlichen Existenz".[28] Und damit macht er gerade das, was er dem Priester - ob mit Recht oder Unrecht sei jetzt dahingestellt - vorwirft: Ein Pfarrer mit diesem Selbstbild "beraubt ... die Gemeinde eines Mitmenschen"[29]. Bernet möchte den Pfarrer aus dem Gegenüber zur Gemeinde in die Gemeinde des allgemeinen Priestertums eingliedern. Verspielt gerade dies in seiner Definition von Theologie als notwendig für die Auslegung, die eine den Text verifizierende Verkündigung als "ihrer Struktur nach säkulare theologische Bemühung"[30] sei. Ebenso widerspricht diesem Ziel Bernets, wenn der Pfarrer das theologische Bedenken der Verkündigung im Sinne der Verifikation der Gemeinde "als seine theologische, das heißt freie, kritische, weltliche Existenz"[31] schuldig sei.

Es ist nämlich sehr die Frage, ob eine ihrer Struktur nach säkulare theologische Bemühung der christlichen Gemeinde am Wort dienen kann, ob man Verkündigung und Glauben so von dem Theologesein trennen kann, und ob nicht gerade das Amt des Pfarrers eine spezifische Verbindung von Glauben des Amtsträgers und Theologie und Verkündigung darstellt?

Sicher aber ist, daß eine "verifizierende Auslegung des biblischen Textes"[32] nicht der Gemeinde als "Verkündigung"[33] dienen kann, wenn der Pfarrer frei von "kirchlich, dogmatisch-juristisch vorfabrizierten Verpflichtungsformeln ... sein eigenes Wort verantwortlich zu predigen hat"[34]. Denn die jeweilige christliche Kirche, und damit ihre Mitglieder, ist bekenntnismässig geprägt. Dies zeigt sich auch in den Erwartungen und vorgefaßten "Vorstellungen über das Amt und das, was das Amt aus einem Mann macht"[35]. Diese Erwartungen und Vorstellungen muß der Amtsträger berücksichtigen, will er überhaupt Amtsträger werden. Zudem kann Verkündigung als "verifizierende Auslegung" den Menschen nur in einer konkret bestimmbaren Situation dienen. Diese konkret bestimmbare, als geprägte Situation läßt schwerlich eine freie Existenz des Theologen zu. Vielmehr bindet sie ihn, weil es etwas zu verifizieren gilt. Gerade diese Bindung in der Situation macht es erst möglich - um mit den Worten Bernets zu sprechen - als "theologische Existenz ... in Frage gestellte, angefochtene ... in der Welt befindliche Existenz"[36] zu sein.

Dazu gehört dann auch, daß in der "Auslegung ... die Verkündigung ihren Bezugscharakter"[37] wahrnimmt. Der Bezugscharakter der Verkündigung wird aber nicht nur "in der Auslegung dessen, was im historischen Jesus sprachliche Gestalt, Text geworden ist"[38], wahrgenommen, sondern auch in der Berücksichtigung dessen, was in der Verkündigung als verifizierender Auslegung in den Kirchen Gestalt gewonnen hat, in Ämtern und Lebensformen, die seit Generationen den Gläubigen von Geburt an prägen. Dazu gehört dann auch die historisch gewordene Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde und die Einbettung des Amtsträgers in die allgemeine Priestertum der Gläubigen. Die Art und Weise aber wie Bernet das Gegenüber von Amt und Gemeinde auflösen möchte, verfestigt nur das Bestehende und macht echte Verkündigung - überspitzt formuliert - unmöglich.

Dennoch bleibt die von Bernet angefaßte, aber nicht gelöste Aufgabe bestehen, das Gegenüber von Amt und Gemeinde sinnvoll mit dem Priestertum aller Gläubigen zu vermitteln, um der Gemeinde im Pfarrer einen Mitmenschen zu ermöglichen und zu erhalten, der seiner Aufgabe nicht in den von Bernet dargestellten Wahlmöglichkeiten entflieht, indem er Priester, Funktionär oder Theologe wird.

Bernet geht in seiner Argumentation vom Gegenüber von Amt und Gemeinde aus, orientiert sich an seinem Verkündigungsbegriff und landet wieder bei einem Gegenüber. Er argumentiert mit allgemeinen Begriffen, und bedenkt nirgends das konkrete Leben der Gemeinde, in welchem seine

'verifizierende Auslegung' ihren Sinn entfalten soll. Die Frage ist, wieweit man kommt, wenn man von der Verkündigung in die konkrete Gemeindesituation auszugehen sich bemüht. Denn Bernet bekommt im Grunde die Wirklichkeit der Gemeinde nicht in den Blick.[39]

1.3 Bohren: "Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?" [40]

1.3.1 Einführung in den Problemkreis

Bohren bemüht sich, die Wirklichkeit der Gemeinde im Bezug auf die Verkündigung zu bedenken. Nur macht er nicht das Gegenüber von Amt und Gemeinde zum Thema, sondern erörtert den zweiten Problemkreis, der in der Einleitung kurz dargestellt worden ist, die Kasualpraxis des Pfarrers. Hier hat der Pfarrer direkt mit Freud und Leid der Menschen zu tun. Hier ist er als Pfarrer gefordert. Die Frage im Anschluß an Bernet ist, ob die Darstellung von Bohren Erkenntnisse erbringt, die helfen können, die Isolierung des Pfarrers aufzuheben? Diese Frage ist insofern legitim, da Bohren ja an einem Punkte arbeitet, an dem Pfarrer und Gemeinde sehr nahe zusammenkommen,nämlich der Geburt von Menschen, die Eheschließung und der Tod von Angehörigen.

Worin liegt aber nun das Problem für den Pfarrer?

Wie in der Einleitung kurz angedeutet kann man als Pfarrer leicht das Gefühl bekommen, daß man lediglich als "Zeremonienmeister" benutzt wird. Als Pfarrer möchte man das Evangelium verkündigen und wird doch nur für Gelegenheiten, wie Taufe, Trauung und Beerdigung als feierliche Umrahmung gesucht. Diesen Eindruck gewinnt man zumindestens sehr leicht, wenn man die Menschen fragt, warum man gewünscht wird, dann hört man in der Regel: Alle anderen machen es auch so und wir wollen uns da nicht ausschließen. Besonders deutlich wird dieser Wunsch nach feierlicher Verbrämung offenbar, wenn man gebeten wird, einen aus der Kirche Ausgetretenen zu beerdigen. Denn wenn man ablehnt, dann wird vom Beerdigungsunternehmer ein freireligiöser Redner geholt, der es dann auch "schön" gemacht hat. So belastet es den Pfarrer mit dem Gefühl des 'Umsonst', wenn er sieht, daß die Amtshandlungen in Anspruch genommen werden, der Gottesdienstbesuch aber sehr gering ist. Wozu ist man dann noch Pfarrer, wenn man zu den Höhepunkten und Tiefpunkten des Lebens 'benutzt'wird, aber ansonsten nicht gefragt ist? Welchen Sinn hat dann das Evangelium für die Menschen?

1.3.2 Darstellung und Kritik

Bohren versucht eine Antwort auf diesen Problemkreis in seiner Abhandlung "Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit?"[41]. Der Titel dieser Abhandlung gibt Aufschluß, wie er diesen Problemkreis des Pfarramtes auzugreifen gedenkt. In seinen einleitenden Worten führt er dies aus. "Eine missionarische Gelegenheit setzt ein Dreifaches voraus: einen Sendenden, einen Gesandten und einen, zu dem hin gesandt wird. ... Als der Sendende schafft und schenkt Jesus Christus missionarische Gelegenheit,in dem er seiner Kirche die Möglichkeit eröffnet, in Kerygma (Botschaft), Koinonia(Gemeinschaft) und Diakonia(Dienst) das Evangelium zu verkündigen und zu bezeugen."[42]
Dies spezifiziert er näher, wenn er das Verhältnis von Sendenden, Gesandtem und einem, zu dem hin gesandt wird auf die folgende Weise konkretisiert: Missionarische Gelegenheit ist "Gabe und Verheißung Jesu Christi an seine Kirche". In ihr liegt "die Aufforderung zum Ergreifen der Gelegenheit... zum Verkündigen an alle Welt. Will missionarische Gelegenheit ergriffen werden, dann erfordert sie Gehorsam ...Ist missionarische Gelegenheit Gabe des Herrn, will sie im Gehorsam ergriffen werden, dann muß beachtet werden, daß sie sich als Welt anbietet. Sie will Hinkehr der Kirche zur Welt, damit die Welt umkehre...Die Hinkehr der Kirche zur Welt ist Gottes Angebot und Einladung an die Welt zu Umkehr und Neuordnung: denn die Welt ist Gottes genau so wie die Kirche. Missionarische Gelegenheit setzt darum die Welt nicht als Gegenspielerin, sondern als Mitspielerin der Kirche voraus. Kerygma, Koinonia, Diakonia möchten die Partnerin munter machen zum Zusammenspiel, ihr gleichsam das Stichwort zuflüstern und den Rollentext für den neuen Akt, weil die Welt ihren Text noch nicht kennt. Darum gehört es zur Fairneß, daß wir ihre soziologische und psychologische Lage beachten. ... Ein Hören auf die Welt, ein Kennen der Welt garantiert aber nicht den missionarischen Erfolg; denn die Kirche kann ihrerseits der Welt den Gehorsam nicht abnehmen, der zur Umkehr nötig ist."[43]

Diese Einführung von Bohren zeigt ein Gegenüber von Verkündigung und Situation, von Kirche und Welt, ein Gegenüber, bei dem der Schwerpunkt eindeutig bei Verkündigung und Kirche liegt. Obwohl die Welt 'Mitspielerin' der Kirche sein darf, und man aus 'Fairneß' ihre 'soziologische' und 'psychologische' Lage beachten soll, ist der Welt lediglich der Gehorsam möglich. Später wird deutlicher werden, auf welche Weise die Welt gar keine Chance hat, ja selbst die 'Fairneß' in soziologischer und psycholo-

gischer Hinsicht keine Rolle spielt.
Wenn man bedenkt, daß Bohren von der Situation in Deutschland ausgeht, dann kann die Formulierung "missionarische Gelegenheit ... sich als Welt anbietet"[44] nur bedeuten, daß nicht Christen den Pfarrer um die Amtshandlung bitten, sondern die Welt - sonst wäre es ja keine 'missionarische Gelegenheit'. Indem Bohren die anfangs skizzierten Probleme der Pfarrer mit der Kasualpraxis aufnehmen und aufarbeiten will und dazu den Begriff 'missionarische Gelegenheit' benutzt, verbaut er sich die Möglichkeit, die Kommenden durch ihre Mitgliedschaft zur christlichen Kirche motiviert zu erkennen. Dies bestimmt dann seine gesamten Erörterungen.
Bohren kann dann den einzelnen Menschen trotz seiner Absicht der'Fairneß' in dessen menschlichen Situation nicht mehr wahrnehmen. Bohren sagt: So "begegnet uns ja im Evangelium die missionarische Gelegenheit als Offenbarung und nicht als Frage".[45]Die Frage eines Menschen zeigt, daß sein Leben ihm nicht mehr sinnvoll erscheint, und er bei der Kirche eine Antwort auf seine ihm fragwürdig gewordene Situation erhofft. Dies als missionarische Gelegenheit aufgreifen bedeutet allerdings die Verkündigung so zur Situation zu ordnen, daß die Situation ernstgenommen wird. Bohrens Definition der "missionarischen Gelegenheit als Offenbarung und nicht als Frage"[46] läßt der Situation des Fragenden keinerlei Chance. Dies zeigt sich noch deutlicher, wenn Bohren seine Auffassung vom Verhältnis von Kerygma und Situation an einzelnen Beispielen konkretisiert. Anhand der Situation bei Beerdigungen führt er aus: "Was Dehn von der Grabrede sagt, gilt leider für alle Kasualrede: "Man wird wohl sagen dürfen, daß nirgendwo in der Kirche die Rechtfertigung durch den Glauben stärker verleugnet wird als am Grab.""[47] Dies erläutert näher eine Anmerkung: "Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf Heinrich Müller, einen Vertreter orthodoxen Luthertums, der vorschlug, "Leichenpredigten entweder ganz abzuschaffen oder nur noch denen zu halten, die sie verdient haben"."[48]
Von wem aber könnte man sagen, er habe eine Kasualpredigt ' verdient'? Dieser Verdienstgedanke erscheint mir völlig unprotestantisch, denn wir sind 'alle allzumal Sünder und ermangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten'.[49]
Indem Bohren sich zu diesen Aussagen Dehn's und Müller's bekennt, zeigt er, daß er die Situation der die Kasualhandlung Begehrenden nicht sieht. Es geht bei der Beerdigungsrede zwar um einen Verstorbenen. Aber die Adressaten sind die Angehörigen und die versammelte Gemeinde! Beide aber nimmt er nicht ernst,wenn er sagt: "Verlangt wird im Notfall nicht das Wort des Evangeliums, sondern die Handlung. Dem Pastor aber geht es um die

Ausrichtung des Evangeliums. Weil das Reden des Pastors zur Handlung gehört, läßt man ihn reden. Was er sagt, ist sowieso mehr oder weniger seine Privatsache."[50]

Hiermit versucht Bohren seine Eingangsbemerkungen zu belegen, in denen er davon sprach, daß die Kirche sich "unter die Regie der Primadonna" (Welt) begibt und die "Rolle" spielt, "die ihr von der Mitspielerin (Welt) zugedacht ist"[51]. Die Welt aber bleibt "zu ihrem Verderben bei den alten Texten"[52].

Die alten Texte werden aber nicht genannt und dann durch die christlichen Texte widerlegt oder überwunden, sondern Bohren verurteilt den Wunsch nach Kasualhandlungen mit Worten, die den menschlichen Wunsch nach sinnvoller Gestaltung als nicht wahrgenommen offenbaren: "Die Tatsache, daß die Amtshandlungen zum bürgerlichen Leben hinzugenommen werden, ohne daß man das geistliche Leben will, läßt vermuten, daß sich die Menschen gegenüber der Botschaft bei den Kasualien immunisieren."[53]

Diese seine Analyse interpretiert Bohren dann mit den Worten: "So könnte sich die gepriesene seelische Bereitschaft wohl als Bereitschaft zu religiösen Praktiken und damit als Verstocktheit dem Evangelium gegenüber erweisen. Dies aber hätte dann seine Rückwirkung auf die Kasualrede selber. Darum ist noch einmal und anders zu fragen, ob die schnellere seelische Bereitschaft, lieblich geöffnete Herzenstür, sehr gehobene und empfängliche Stimmung wirklich Bereitschaft, Offenheit und Stimmung sei für das Evangelium, oder ob die seelische und religiöse Chargierung derer, die Amtshandlungen verlangen, nicht je und je den Vollzug der Amtshandlungen beeinflussen, und damit je und je eine Baalisierung der Kasualreden bewirke. Ein Blick auf gedruckte Kasualreden zeigt, daß die Kasualredner immer wieder sich genötigt fühlen, dem Wunsch des Publikums nachzugeben, sich von der Stimmung hinreißen zu lassen zu irgendwelcher pastoraler Lyrik."[54]

Gewiß kann man über Predigten sehr verschieden denken. Aber ist es richtig, so sehr den Kasus abzuwerten und von einer "Baalisierung der Kasualrede" zu sprechen, wenn die "seelische" Situation der Menschen "den Vollzug der Amtshandlungen"[55] beeinflußt? Es kommt doch darauf an, wie man den Kasus berücksichtigt und darin die Menschen in ihrer Situation ernstnimmt.

Bohren aber begreift die Kasualsituation als "vergehende Welt", wenn er meint, daß die Pfarrer mit der "Verkündigung nicht die alte vergehende Welt zu verklären haben, ... vielmehr Gottes neue Welt auszurufen.

Im Anbruch des kommenden Reiches relativieren sich die Dinge kreatürlichen Lebens, kommen unter das Vorzeichen des 'als nicht'. Die Kasualreden und die Kasualpraxis hat dann die Kürze der Zeit zu bezeugen, 'damit fortan auch die, welche Frauen haben, so seien, als hätten sie keine, und die Weinenden, als weinten sie nicht'...".[56]

Sieht bei Bohren so ein Wahrnehmen des Kasus Trauung als missionarische Gelegenheit aus? Sollen frisch verheiratete Männer sein wie "die, welche Frauen haben ... als hätten sie keine"[57]?

Hier wird mit Aussagen der Bibel, die in einem anderen Kontext ihre tiefe Bedeutung haben, deutlich gemacht, und zwar von Bohren selbst, daß in diesem Falle seine Kasualrede "ein Wort zur Unzeit"[58] ist, um mit seinen Worten zu sprechen. Denn wenn man die Welt ernstnehmen will, dann muß man auch den Kasus ernstnehmen. Einem Brautpaar, das ein Leben lang zusammenleben möchte - in Freud und Leid, kann man nicht etwas verkündigen, was ihre Situation vor dem Traualtar nicht ernstnimmt. Das Ernstnehmen dieser Situation wäre auch keine "Baalisierung" der Kasualrede, wie Bohren meint.[59] Die Kasualrede und die Kasualpraxis, die von den Menschen begehrt werden, soll eben bei der Trauung nicht die Kürze der Zeit pauschal bezeugen. Bei solch einem Verständnis von Kasualrede und -praxis stört allerdings die Praxis "die Verkündigung und macht sie unwirksam"[60]. Dann ist es deutlich, weshalb bei Bohren "die seelsorgerliche Begegnung in der Regel erschwert wird durch die innere Unwahrhaftigkeit der Gesprächslage ... Weil man die Handlung des Pfarrers will, nimmt man vieles, was der Pfarrer sagt, gutmütig in Kauf"[61].

Deshalb fordert Bohren die Änderung der Praxis: Das "Pfarramt muß aus der Gefangenschaft der Kasualien befreit werden"[62], und "wenn nötig, dann durch Streik der Amtsträger"[63].

Die Kasualien sollen dann durch die "Hausväter"[64] wahrgenommen werden. Der Pfarrer wird dadurch frei "für das Eigentliche, dem Dienst am Wort"[65]. Diese Befreiung der Kasualien aus den "Fesseln des Amtes"[66] ist insofern sinnvoll, weil das Predigtamt ...ein Amt der ganzen Gemeinde" ist. "Die Gemeinde ist Gottes Missionarin in der Welt, die Gesandte des Reiches Gottes. ... Wird diese Einsicht bejaht, macht sie das Pfarramt nicht etwa überflüssig, im Gegenteil: der Theologe darf Lehrer der Missionare werden, Lehrer derer, die das Predigtamt in der Welt zu versehen haben! - So wird der Theologe frei, endlich zu brauchen, was er gelernt hat. Er wird frei, mit der Gabe der Theologie seiner Gemeinde zu dienen. - Wenn die Pfarrer heute in einer babylonischen Gefangenschaft leiden, nämlich an

der Verpflichtung, allen religiösen Bedürfnissen des Konsumentenkreises nachkommen zu sollen, so bedeutet dies das Geschenk der neuen Freiheit, daß die Pfarrer wieder zu ihrem eigentlichen Werk kommen, theologische Lehrer zu sein aus der Schrift zum Himmelreich"[67].

Zusammenfassend und abschließend ist zu sagen: Von einer theologischen Vorentscheidung her, die die Kasualpraxis unter dem Begriff "missionarische Gelegenheit" betrachtet, erkennt er, daß die Kasualpraxis vom Prediger ein anderes Evangelium zu predigen fordert als er zu predigen sinnvoll hält. Er fordert Gehorsam der Welt gegenüber dem Evangelium. Erkennt aber, daß die Kasualpraxis selbst eine Anpassung der Predigt an die Praxis zustandebringt. Das sieht dann so aus, daß man den Pfarrer reden läßt, was er will, die Hauptsache ist, man hat die Handlung. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß der Prediger die Situation aufnimmt und seine Ansprache entsprechend gestaltet. Dies bedeutet aber für Bohren eine "Baalisierung der Kasualrede"[68].

Das theologische Problem besteht darin, daß auf eine sinnvolle Weise die biblische Botschaft für die Kasualsituation der Menschen zum Tragen kommen soll.

Mit den Begriffen "missionarische Gelegenheit"[69] und "Gehorsam"[70] und "missionarische Gelegenheit als Offenbarung und nicht als Frage"[71] im Zusammenhang der Kasualpraxis begibt er sich der Möglichkeit, dieses Problem auf eine Weise zu erkennen, die den beiden Seiten die Bedeutung zuzuerkennen bereit ist, die ihnen zukommt.

Vielmehr entledigt er sich des Problems der Vermittlung von biblischer Botschaft und der jeweiligen Kasualsituation, indem er das Amt aus der "babylonischen Gefangenschaft ... nämlich an der Verpflichtung, allen religiösen Bedürfnissen des Konsumentenkreises nachkommen zu sollen"[72] befreien will, um den "Hausvätern"[73] diese Aufgabe der Kasualverwaltung zu übertragen.

Damit verlagert er ein vom Pfarrer zu lösendes theologisches Problem auf die Ebene der kirchlichen Ämterstruktur, wo es der Pfarrer dann nicht weiter zu verfolgen braucht.

Die "Hausväter"stehen dann aber auch vor der Frage, wie sie die biblische Botschaft so in der Kasualsituation verkündigen, daß die Botschaft nicht verfälscht und die Situation so zu ihrem Recht kommt, daß der "Konsumentenkreis" die Kasualrede nicht nur über sich ergehen läßt.

Der 'Hausvater' hat aber nicht die theologische Ausbildung eines Pfarrers und muß diese seine Kasualpraxis in seiner Freizeit durchführen.

Und ein letztes gilt es zu sehen:
Bohren sagt: Man will "die Handlung des Pfarrers"[74].
Er betont dabei das Wort "Handlung". Schätzt er damit aber das Interesse der Menschen, die den Pfarrer um sein Amtshandeln bitten, richtig ein? Bei der Geburt eines Kindes handeln zwei Personen der Öffentlichkeit, der Standesbeamte und der Pfarrer. Wenn der Standesbeamte nach dem Namen des neugeborenen Kindes fragt, dann ist es etwas anderes, als wenn der Pfarrer bei der Taufe nach dem Namen des Kindes fragt. Denn hinter dem Handeln des Standesbeamten und des Pfarrers stehen andere Ansprüche und andere Aufgabenbereiche. Der Staat und die Kirche haben verschiedene Aufträge in einer Gesellschaft. Dies ist den Eltern bewußt, und sie wollen das Handeln beider, das des Standesbeamten und des Pfarrers. Sie sehen das Fragen als verschieden qualifiziert an.[75]
Da Bohren aber das Wort "Handlung" betont, übersieht er, daß eine Handlung durch die besondere Stellung und dem eigenen Aufgabenbereich und die bestimmte Bedeutung der handelnden Personen eine ganz andere Qualität bekommt. Bohren verbaut sich aber damit die Möglichkeit, zu sehen und dann auch zu bedenken, daß die Menschen die Handlung des Pfarrers wollen. Deshalb steht er nicht vor der Frage, weshalb man denn die Handlung der Pfarrer sucht?
Das Sehen und Bedenken dieser Frage würde ihn vermutlich zu ganz anderen Schlüssen auch gegenüber den "religiösen Bedürfnissen des Konsumentenkreises"[76] veranlassen. Dann könnte er vielleicht nicht mehr das Amt von der Kasualpraxis befreien wollen. Vielmehr stände er vor dem Problem, wie der Pfarrer, der aufgesucht und gebeten wird, seine Kasualpraxis so durchführt, daß sie die Handlung des Pfarrers wird und bleibt, die Handlung des Pfarrers als Inhaber des Amtes der Kirche.
Im Grunde geht es um das Problem:
Wie vermittelt der Amtsträger die biblische Botschaft, also Wesensaussagen, mit empirisch feststellbaren Lebensproblemen in seiner Kasualpraxis auf eine Weise, daß beides seine ihm zukommende Bedeutung erhält und behält. Mit anderen Worten: Ein Bedenken der Inkarnation auf die Kasualien hin. Dieses Problem sieht Bohren aber nicht. Deshalb entfernt Bohren wie Bernet den Pfarrer als Theologen aus dem konkreten Bezug zur Gemeinde; beide auf verschiedene Art und Weise. Das zeigt sich daran, daß beide ihr Amtsverständnis aus rein theologischen Prämissen deduzieren, und daß beide der Gemeindesituation nicht den Einfluß auf die Gestaltung des Amtsvollzuges geben wollen, den die Gemeinde zum Leben braucht - im richtig verstandenen Gehorsam gegenüber der biblischen Botschaft.

Bernets Begriff von "theologischer Existenz" als einer "freien kritischen Existenz"[77] übersieht die jeweils gewordene Gemeinde, die in ihren verschiedenen auch konfessionellen und bekenntnismäßigen Ausprägungen angenommen und damit ernstgenommen werden will, wenn man ihr in ihren konkreten Lebensproblemen dienend gerecht werden will.
Bohrens Begriff von "Verkündigung" lehnt die Lebensbedürfnisse des Menschen ab, und hält ihren Einfluß auf die Kasualrede für eine "Baalisierung" derselben. Er will den Pfarrer aus der "Babylonischen Gefangenschaft der Kasualien" befreien und die Kasualien den "Hausvätern" übertragen. Er hebt damit ein theologisches Problem der Vermittlung von empirischen Fakten und Wesensaussagen christlichen Glaubens auf die Strukturebene kirchlicher Ämter, und überläßt den "Hausvätern" die Aufgabe der Vermittlung. Der Pfarrer als Theologe aber hat dann mit den konkreten Lebensbedürfnissen der Menschen nichts mehr zu tun, da er von der Arbeit an den konkreten Problemen der Menschen - in den Kasualien - "befreit" ist.

Dieser Vorschlag Bohrens hilft somit nicht, den Pfarrer zu einem Mitmenschen der Gemeindeglieder zu machen und ihn damit aus der Isolierung zu befreien, wie es Bernet versucht hat. Der Pfarrer bleibt im Gegenüber zur Gemeinde als "theologischer Lehrer ... aus der Schrift zum Himmelreich"[78]. Ja die Gemeinde, als Gemeinschaft von Menschen, die Bedürfnisse haben, die sie in den Amtshandlungen 'befriedigt' bekommen wollen, entschwindet aus dem Blickfeld des Pfarrers.
Die Pfarrer haben aber in der Kirche die Aufgabe, die Kasualien durchzuführen. Ein Streik, wie ihn Bohren vorschlägt, ist undenkbar.
Bohren bestätigt in seiner Abhandlung und verstärkt noch das Gefühl der Pfarrer, als"Zeremonienmeister" ihrem eigentlichen Auftrage der Verkündigung des Evangeliums zuwider zu handeln, und läßt sie damit dann alleine.
So bleibt dem Pfarrer nur noch übrig, "widerstrebend und mit schlechtem Gewissen"[79], wie Dahm es formuliert, die sogenannten "volkskirchlichen Funktionen wahrzunehmen".
Bohren verstärkt somit die Amtskrise und damit die Identitätsproblematik der Pfarrer.
Diesem Problem aber möchte Dahm abhelfen und dazu "Hilfen zur Bewältiggung" der bei Bohren festgestellten "Differenz zwischen dem 'Auftrag' und den 'Alltagsfunktionen' der Kirche" geben. So postuliert er mit Recht:

" Es gilt vielmehr, die theologische Besinnung über Ziel, Inhalt und Auftrag unmittelbarer und mehr als bisher auf die alltäglichen Aufgaben zu beziehen".[80]
Wieweit Dahm uns bringt, soll die nun folgende Erörterung seiner Ausführungen zu zeigen versuchen.

1.4 Dahm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte.[81]

1.4.1 Einführung in den Problemkreis

Es geht um die Frage, wie man als Pfarrer seinen Alltagsaufgaben gerecht werden kann.
Der Pfarrer wird zum Kranken gerufen. Erwartet der Kranke ein Gespräch über seine Krankheit, sein Kranksein, das auch ein Arzt oder eine Schwester führen könnte, oder erwartet der Kranke vom Pfarrer ein Auftreten, welches Ausdruck der Tatsache ist, daß der Pfarrer ein ganz bestimmtes Amt in der Kirche innehat? Bei dieser Frage geht es nicht allein darum, ob der Pfarrer mit dem Kranken ein Gebet sprechen soll oder nicht. Auch jeder andere außer dem Pfarrer kann mit einem Kranken beten. Aber hat nicht gerade der Pfarrer aufgrund seines Amtes den Auftrag, in allen Problemen und Lebensbereichen Möglichkeiten ihrer christlichen Bewältigung anzubieten und zu praktizieren?
Hier stellt sich die von Bohren gesehene aber nicht gelöste Problematik der Kasualpraxis im Zusammenhang eines Krankenbesuchs, wenn man will, im Zusammenhang eines seelsorgerlichen Gesprächs .
Dahm möchte Hilfen geben, die "Differenz zwischen dem "Auftrag" und den "Alltagsfunktionen" der Kirche"[82] zu bewältigen, die bei Bohren und Bernet aufgetaucht ist. Dahm versucht dies in seinem Buch: "Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte."[83]

1.4.2 Darstellung der Konzeption Dahms

Der Titel zeigt an, daß Dahm gerade die empirischen Aspekte berücksichtigen will, die bei Bernet und Bohren mehr oder weniger übersehen werden oder in ihrer Bedeutung unterschätzt und abgewertet werden. So geht Dahm anders als Bernet und Bohren nicht einseitig von der Verkündigung des Evangeliums aus, sondern betrachtet das gesamte "Berufsfeld des Pfarrers in der Sicht einer 'funktionalen Theorie' des kirchlichen Handelns"[84].

Dahm erwartet sich davon "neue und andere Aspekte, als wenn man das Phänomen "Kirche" ausschließlich abstrakt-theologisch erörtert"[85], wie es im Grunde genommen Bernet und Bohren tun.

Dahm stellt "zwei Hauptbereiche kirchlicher Zuständigkeit" fest, "die im Abendland seit dem frühen Mittelalter als "Aufgabe der Kirche" gelten und bis heute im Vorstellungsnorizont der Bevölkerung den Aktionsrahmen, wenn auch keineswegs eine monolithische Zuständigkeit der Kirche bezeichnen"[86]. Dahm meint "erstens einen "Funktionsbereich der Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Werten" und ...zweitens einen "Funktionsbereich der helfenden, vor allem emotionalen Begleitung in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens""[87].

Dahm beschreibt die beiden Funktionsbereiche kirchlichen Handelns folgendermaßen:

"a) Funktionsbereich A: Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Deutungs- und Wertsystemen. Hier geht es um Bedeutungszusammenhänge, um Lebens- und Verhaltensorientierung, um ethische Motivation und ethische Normierung. Eine kirchliche Zuständigkeit für diesen Funktionsbereich kommt u.a. darin zum Ausdruck, daß "Christsein" nach wie vor weithin gleichgesetzt wird mit "guter Mensch sein" - christliche Erziehung soll ein Bewußtsein für "Gut und Böse" vermitteln. Als Einübungsraum für die "christlichen Werte" und das, was man darunter versteht, gelten Religions- und Konfirmandenunterricht sowie andere Formen der Jugendarbeit und zunehmend auch Erwachsenenkreise.

b) Funktionsbereich B: Helfende Begleitung, in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens. Hier geht es einerseits um die Bewältigung von akuten Krisen (Trauer, Krankheit, Familienkonflikt, schuldhaftes Versagen) und eingeschränkten Lebensmöglichkeiten (Einsamkeit, Alter, Gebrechlichkeit) durch emotionale Zuwendung. Andererseits geht es um überindividuelle und weltweite Hilfe in Notsituationen. Darüberhinaus geht es um eine öffentlich-soziale Sanktionierung und Interpretation der Wendestationen im Lebensablauf(Pubertät, Eheschließung, Elternschaft, Trauer usw.)."[88]

Diese besondere kirchliche Zuständigkeit ist nach Dahm vor allem in folgenden zwei Faktoren begründet:

"a) In einer jahrhundertelangen Tradition dieser Zuständigkeit, die sich im Erwartungs- und Bedürfnisfeld der Bevölkerung widerspiegelt und darin verankert. Sie erneuert sich jeweils durch die Erziehung und durch die

Meinung der Menschen "um uns herum" (die sogenannte "Plausibilitätsstruktur").

b) In der Anwesenheit und der Funktionsfähigkeit eines bis ins letzte Dorf und in den letzten Stadtbezirk durchorganisierten "Kleinverteilungsapparates". Dieser Apparat ermöglicht einen Kreislauf zwischen der Bevölkerung und der Erfüllung dieser Erwartungen im funktionalen Vollzug der Pfarrer."[89]

Die Zukunft dieser besonderen Zuständigkeit der Kirche hängt nach Dahm "nicht zuletzt davon ab, wie die Kirche ihrerseits mit den gestellten Aufgaben umgeht und fertig wird"[90]. Denn der "pure Anspruch einer Institution dürfte langfristig kaum Resonanz haben, wenn er sich nicht mit einer grundsätzlich anerkannten ... Leistung verbindet. In einer funktionalen Betrachtungsweise wird man statt vom Anspruch der Institution eher vom Vollzug und von der Erfüllung der Funktion ausgehen."[91] In diesem Zusammenhang kommt es zu "funktionalen Frustationen"[92], was sich nach Dahm an der zunehmenden Kirchenaustrittsproblematik zeigt, als einem Aspekt. Leider ist nach Dahm festzustellen, daß es den meisten Theologen schwer fällt, "sich überhaupt auf eine funktionale Betrachtungsweise einzulassen ...Zumindestens in den Altersgruppen, die vor 1965 ihre Examen absoviert haben, gelten Verkündigungsauftrag und gesellschaftliche Funktion weithin als unvergleichbare Größen, gelten die "Eigentlichkeit" von Kirche und pastoralem Dienst als "unverrechenbar" mit den "Uneigentlichkeiten" des pfarramtlichen Alltags, werden "Nachfolge Jesu" und sogenannte "Befriedigung religiöser Bedürfnisse" immer wieder als dichotomischer Gegensatz stilisiert"[93]. Dagegen ist in der Kirchengeschichte andauernd eine "Verbindung (und Vermischung) von christlicher Verkündigung und der Vermittlung gesellschaftlicher Werte"[94] vollzogen worden. Es geht hier z.B. um die "Erkenntnis, daß das eine mit dem andern, daß brüderlich-seelsorgerliche Zuwendung als ein Akt diakonischer Verkündigung und funktionale Zuständigkeit, etwa in Trauerfällen, sich auch in der Geschichte der Kirche ständig verbunden und vermischt haben".

Von daher meint Dahm, daß diese " im praktischen Vollzug als spannungsreich, als Überforderung der eigenen Spontaneität und Zuwendungskraft, als Störung für eine gerade begonnene, wegen Zeitknappheit aber nicht in der notwendigen Stetigkeit und Dauer fortzuführenden Begleitung empfunden werden". Er beobachtet, daß die funktionale Zuständigkeit "nicht nur die Chance und gleichsam die offene Tür für eine beabsichtigte seelsorgerliche Zuwendung" ist, sondern "oft genug auch erst Anlaß und Impuls für eine helfende Begleitung oder auch für ein tieferes Gespräch mit Menschen, die

sonst vermutlich nicht mit dem christlichen Glauben in Kontakt gekommen wären, und vielleicht auch nirgendwo Begleitung und Kommunikation gefunden hätten"[95].

Dahm wendet die Frage nach der theologischen Begründung der Möglichkeit einer faktisch immer vollzogenen Verbindung zwischen Verkündigungsauftrag und gesellschaftlicher Funktion ins Grundsätzliche und meint, daß "möglicherweise das reformatorische "in, mit und unter" ein Stück weiter helfen"[96] könne. Damit "wären die funktionalen Aufgaben nicht nur Brücke oder Vehikel für den Verkündigungsauftrag (und damit eben doch wieder disqualifiziert), sondern sie wären ein Medium, innerhalb dessen sich Verkündigung ereignen kann". Deshalb postuliert Dahm: Wenn es also "nicht gelingt, das, was Verkündigung heißen soll, "in, mit und unter" der funktionalen Wahrnehmung deutlich zu machen; wenn es also nicht gelingt, im Zusammenhang eines konkreten Wertproblems, eines Lernprozesses, einer konkreten seelsorgerlichen Zuwendung zu einem Menschen, einer konkreten Demonstration christlicher Humanität im politischen Bereich klar und verständlich zu machen, was "Verkündigung" ist - , dann hilft es auch nicht, den Verkündigungsauftrag isoliert von den konkreten Aufgabenfeldern, sozusagen chemisch rein zu formulieren"[97].

Diese Problematik wird von Theologen (Pfarrern, Studenten und Vikaren) gesehen, ja in der Arbeit in der Gemeinde erlebt, und gerät ihnen zur Identitätskrise.[98]

Dahm möchte mithilfe seiner "funktionalen Theorie" des kirchlichen Handelns einen Beitrag zur Lösung dieser Identitätskrise liefern.

Wieweit kommt er aber auf dem Weg zu diesem Ziel?

1.4.3 Stellungnahme

Dahm fordert mit Recht eine sinnvolle Vermittlung von Verkündigung und gesellschaftlichen Funktionen. Er zementiert aber das Gegenüber von Verkündigung und gesellschaftlichen Funktionen in der Art und Weise, wie er die Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft beschreibt.

Einmal trennt er zwischen zwei Funktionsbereichen das auf, was er als zusammengehörend postuliert. Er spricht vom Funktionsbereich A:"Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Deutungs- und Wertsystemen"und Funktionsbereich B:"Helfende Begleitung, in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens" [99]. Dies ist im Kern eine Trennung zwischen der Verkündigung, dem Eigentlichen, und den gesellschaftlichen Funktionen, den menschlichen Bedürfnissen zu dienen. Damit bleibt Dahm bei dem von ihm kritisier-

ten "dichotomischen Gegensatz" stehen. Ja, Dahm verschärft diesen Gegensatz damit, wie die Erfahrung mit Pfarrern zeigt, die Identitätskrise der Amtsträger, wenn er in seiner funktionalen Betrachtungsweise "statt vom Anspruch der Institution eher vom Vollzug und von der Erfüllung der Funktionen"[100] ausgeht. Folgerichtig steht er dann vor der Frage, ob nicht auch andere die gesellschaftlichen Funktionen erfüllen, z.B. Therapeuten u.a.[101], ja es eventuell noch besser könnten. Diese Frage beantwortet er nicht inhaltlich, sondern nur mit der "Abwesenheit potentieller Konkurrenz-Agenturen"[102]. Damit aber verschwindet das, was das Unverwechselbare der christlichen Religion in den "kirchlichen und pfarramtlichen Funktionen"[103] ausmacht.

Dahm betont damit nicht das Eigentliche, wie Bohren es tut, sondern verlagert den Schwerpunkt auf die Befriedigung von Bedürfnissen.

Seine Begründung der besonderen Zuständigkeit der Kirche für die beiden Funktionsbereiche ist frei vom Anspruch der Kirche, der das Wesen des kirchlichen Auftrages ausmacht und die Art der Wahrnehmung von den Funktionen ja entscheident prägt. Vielmehr stellt er nur das "Daß" der Zuständigkeit fest und beschreibt sein Vorkommen in der Kirchengeschichte, begründet aber nicht, weshalb Deutungs- und Wertsysteme wichtig sind und weshalb deren Darstellung und Vermittlung von der Kirche durch die Mitglieder erwartet wird.[104]

Dementsprechend spielt bei der Frage "wie die Funktion wahrgenommen wird"[105] der Anspruch der Kirche eine untergeordnete Rolle, was deutlich wird an der Art und Weise, wie Dahm z.B. eine seelsorgerliche Begegnung beschreibt:"Gewiß lernt man heute, daß schon die Verbalisierung einer bedrückenden Schwierigkeit oder Notlage den Ratsuchenden erleichtern kann; gewiß weiß man, daß aufgrund eines eingelebten Rollenbildes vielfach schon die pure Anwesenheit des Pfarrers wirksamer ist als alles, was er sagt; gewiß weiß man, daß der Pfarrer in bestimmten Situationen, so schwer es ihm fällt, seine Grundeinstellung völlig zurückstellen und sich in das Pfarrer-Bild des Ratsuchenden hineinbegeben muß, um ihm zu helfen; gewiß weiß man insbesondere, daß auch bei einer solchen "Entäußerung" dessen, was man als Pfarrer "eigentlich" sein möchte, doch alles darauf ankommt, sich dem Ratsuchenden oder dem Trauernden in einer aufrichtigen, gleichsam emotional-solidarischen Weise zuzuwenden"[106].

Bringt Dahm aber hier nicht Dinge auf einen Nenner, der diesen Dingen nicht gerecht wird? Kann er auf den Nenner "sich dem Ratsuchenden oder

Trauernden in einer aufrichtigen, gleichsam emotional-solidarischen Weise zuzuwenden" zwei in ihrem Gesamtzusammenhang so verschiedene Dinge zu vereinen suchen, wie 1. "daß schon die Verbaliseirung einer ihn bedrückenden Schwierigkeit ... den Ratsuchenden erleichtern kann", und 2. daß schon die "pure Anwesenheit des Pfarrers wirksamer ist als alles, was er sagt"[107]? Die Anwesenheit des Pfarrers signalisiert doch wohl - volens nolens - mehr als 'emotional-solidarische Zuwendung'. Die Erfahrungen nach Äußerungen von Gemeindegliedern zeigen, daß man sehr wohl zu beurteilen vermag, ob ein Pfarrer bei einer Beerdigung dummes Zeug redet. Der Pfarrer wird eben daran gemessen, ob er den christlichen Glauben verkündet - man erwartet dies von ihm.

Dahm sieht auch, daß die Anwesenheit des Pfarrers mehr signalisiert als emotional-solidarische Zuwendung. Er bringt dies aber auf eine Aussage, die das Mehr unverbunden neben der emotional-solidarischen Zuwendung stehen läßt und damit die Identitätskrise ohne Lösung läßt. Mit anderen Worten: Die "Verklammerung von "Lehren" und "Helfen" , von der symbolischen Repräsentanz grundlegend geltender Wertsysteme und der seelsorgerlichen Interpretation der kritischen Lebenssituationen, von Konfirmandenunterricht und Krankenbesuch, die den Unterschied zwischen dem Berufsfeld des Pfarrers und dem desPsychotherapeuten im Bewußtsein der Bevölkerung ausmacht"[108] ist empirisch beobachtet, aber nicht begründet. Dahms funktionale Betrachtungsweise reicht also nicht aus, um zwischen dem Anspruch des biblischen Glaubens und den Bedürfnissen der Menschen eine sinnvolle, für beide Teile annehmbare Vermittlung herzustellen, in der beide den ihnen zukommenden Platz einnehmen können.

Vielmehr bleibt die funktionale Betrachtungsweise bei der von Dahm kritisierten Differenzstruktur stehen, und betont die zu befriedigenden Bedürfnisse der Menschen. Die Bedeutung von biblischem Glauben für die Bedürfnisse der Menschen wird nicht beschrieben, obwohl nach Dahm eine "Verbindung (Vermischung) von christlicher Verkündigung und der Vermittlung gesellschaftlicher Werte"[109] in der Geschichte andauernd vollzogen worden ist und Dahm dies für notwendig hält. Vielmehr entsteht der Eindruck, daß biblischer Glaube nicht unbedingt dazugehören muß, wenn Bedürfnisse der Menschen - wie Dahm sie beschrieben hat - befriedigt werden. Dieser Eindurck entsteht, wenn die oben genannte Vermischung "im praktischen Vollzug als spannungsreich, als Überforderung der eigenen Spontaneität und Zuwendungskraft, als Störung für eine ... Begleitung"[110] empfunden werden "muß"[111], und wenn der Pfarrer sich seiner "Grundeinstellung"[112]begeben muß und sich zu einer""Entäußerung" dessen, was man

als Pfarrer "eigentlich" sein möchte"[113], entschließen, um Menschen helfen zu können.

Von daher ist es zu verstehen, wenn Pfarrer sich gegen "so etwas wie didaktisch elementarisierte "Orientierungshilfen" für den Pfarrer"[114] wehren, weil das "Eigentliche" des Amtes in alledem zu kurz kommt. Vor einer "Anwendungsreflexion auf das praktische Berufsfeld des Pfarrers" ist eben die "abstrakt-theoretische Begegnung zwischen Theologie und Psychologie"[115] als Begegnung zwischen biblischer Botschaft und empirischer Erkenntnis notwendig, eine Begegnung, die - gegen Dahm - gerade in ihrer theologisch-psychologischen Betrachtungsweise der Amtswirklichkeit etwas für die konkreten Probleme des Pfarrers vor Ort erbringen kann. Diese Reflexion dient der Selbstvergewisserung des Pfarrers als Amtsträger, was ihm hilft, seine Aufgaben, seine Funktionen wahrzunehmen und verantwortlich zu erfüllen. Bei Dahm aber kommt der Pfarrer, der Amtsträger der Kirche nur als Funktionierender vor, der ein "Berufsfeld" auszufüllen hat, das in zu vermittlende, aber nicht miteinander vermittelte Bereiche auseinanderfällt. Der Pfarrer hat in seinem Amtsvollzug diese beiden Funktionsbereiche, die er als "spannungsreich"[116] erlebt, zusammenzuhalten und gerät selbstverständlich dadurch in eine Identitätskrise, für deren Lösung Dahm keine Hilfen bereitstellt.

Somit bleibt dem Pfarrer keine andere Wahl, als sich - die unerträgliche Spannung lösend - auf eine der Seiten zu schlagen (grundsätzlich, aber von Fall zu Fall verschieden), und damit der für das Leben der Menschen notwendigen Aufgabe, die biblische Botschaft und die menschlichen Bedürfnisse zu vermitteln, zu entfliehen. Auf welche der Seiten er sich dann schlägt, ist dann für das Gemeindeglied unwichtig. In beiden Fällen wird der Amtsträger von seinem Selbstverständnis her dem ganzen Menschen nicht dienen können. Beim reinen Befriedigen der Bedürfnisse, dem Wahrnehmen der Funktionen, wird man nach dem Sinn fragen. Beim Verkündigen des Evangeliums wird man fragen, was das alles mit dem Leben zu tun hat, das man nun eben zu bewältigen hat. Das Gefühl des Ungenügens wird auf den Pfarrer in irgendeiner Form zukommen.

Der Pfarrer spürt nämlich, daß ein Gemeindeglied mehr als nur emotionale Zuwendung von ihm verlangt, und daß es seine Situation ernstgenommen haben will. Im normalen Amtsvollzug selbst entspricht der Pfarrer dieser Notwendigkeit, biblische Aussagen und menschliche Bedürfnisse sinnvoll zu vermitteln, vielleicht gebremst oder gefördert durch seine jeweilige Theologie, aber gefördert durch den selbstverständlichen Gebrauch der kirchlichen Agenden. Die Agendenformulare bieten für die Kasualien in

Wort und Handlungsanweisungen die Vermittlung, die der Mensch zum Leben braucht. Nur müssen Möglichkeiten von Theologie gefunden werden, die die Wirklichkeit des Lebens eines Christen so beschreiben, daß lebensnotwenige Dinge sich nicht nur über 'Hintertürchen' - nämlich durch den in seiner ganzen Bedeutung nicht erkannten Gebrauch der Agenden - und deswegen nicht immer in dem Maße, wie es möglich wäre, zur Wirkung bringen.
Dahms Betrachtungsweise aber stellt hierfür kein begriffliches Instrumentarium bereit, das die z.B. beim 4. Gebot von ihm festgestellte "Verbindung ... von christlicher Verkündigung und der Vermittlung gesellschaftlicher Werte"[117] so einsehbar macht, daß beidem zu seinem Recht verholfen wird, der Verkündigung und dem gesellschaftlichen Wert.

Die Identitätskrise von Pfarrern hat viele Gründe. Die Diskussion über Dahms Lösungsversuch zeigt, daß die Identitätskrise von Pfarrern auch darin besteht, daß es vom Denken her anscheinend nicht gelingt, Dinge, die zusammengehören, zusammenzubringen. Daß Christen unter diesem Problem leiden, zeigt, daß die christliche Religion eine denkende Religion ist. Damit ist ein Grund angegeben, weshalb gerade in Zeiten, in denen die gesellschaftliche Sinngebung und Werteorientierung unsicher wird, der Pfarrer davon besonders betroffen ist, da er "aus Verkündigung und Tradition heraus die Aufgabe" hat, "Sinn- und Werteorientierung zu vermitteln"[118], indem er dies auf die jeweilige Situation hin verantwortlich zu bedenken hat.
Der Pfarrer lebt ja in seiner Zeit, und ist wie jeder andere Mensch auch den Problemen der Zeit ausgesetzt. Umso stärker besteht für ihn die Frage, wie der Glaube ihm, dem Verkündiger, und dem Menschen in seinen Sinngebungsproblemen und Wertekonflikten dienen kann?

1.5 Spiegel: Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht.[119]

1.5.1 Einführung in den Problemkreis

Alle bisherigen Erörterungen griffen Probleme auf, die zur Identitätskrise des Pfarrers geführt haben. Bisher hat aber keiner, der dargestellten Lösungsversuche, die Probleme lösen können. Im Gegenteil! Die Problematik scheint sich verschärft zu haben; die Probleme sind deutlicher zutagegetreten.[12o]
Zu den bisher erörterten Problemen kommt hinzu, daß der Pfarrer heute von einer Flut von verschiedensten Aufgaben belastet ist, wie in der Einleitung kurz angedeutet worden ist.[121]

Die Frage ist, ob hier nicht das Kernproblem der Amtskrise der Pfarrer auszumachen ist?
Es könnte doch sein, daß das Amt dem Pfarrer und damit einer einzelnen Person so viel aufbürdet, daß er es gar nicht bewältigen kann. Die Probleme des Gegenüber, der Kasualien und der verschiedenen Funktionsbereiche könnten eventuel gründlicher in der Praxis bewältigt werden, wenn die Vielfalt der Aufgaben dem Pfarrer die Zeit dazu lassen würde.
Muß denn ein Einzelner alle die Aufgaben der Wertevermittlung und der helfenden Begleitung, wie Dahm sie sieht, bewältigen?
Diese Fülle der Aufgaben mag der Kirche aufgegeben sein. Aber gilt dies auch dann für das Amt des Pfarrers? Gerät er dann nicht zwangsläufig in eine Identitätskrise, wenn er wegen Überlastung, den einzelnen Dingen nicht so gerecht werden kann, wie er es für nötig hält?
Sollte man die Fülle der Aufgaben des Amtes nicht von einer auf mehrere Schultern verteilen, die sie gemeinsam besser tragen könnten?
In dieser Richtung versucht Spiegel in seiner oben genannten Studie die Amtskrise zu analysieren und Möglichkeiten zu ihrer Bewältigung zu erörtern.

1.5.2 Darstellung der Studie von Spiegel "Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht"

Spiegel diagnostisiert: "Die Ursache der Amtskrise liegt darin, daß die derzeitige Gestalt des Amtes und der Kirche es dem Pfarrer schwer macht, Diener des Glaubens und des Glaubenden zu sein."[122]
Spiegel meint also, daß wenn die Gestalt des Amtes und der Kirche verändert wird, daß dann die Möglichkeit besteht, der Glaubenskrise und der Amtskrise Herr zu werden, weil dann die Gestalt von Amt und Kirche hierfür besser gerüstet sei. So versucht er, die Gründe für die Amtskrise namhaft zu machen. Spiegel sieht die "derzeitige Gestalt des Amtes" besonders geprägt durch ein "Vielfältigkeit der Aufgaben"[123] und der "Totalrolle"[124], die das Amt für den Pfarrer darstellt. Die Vielfältigkeit der Aufgaben zeigt sich in einer starken Vermehrung[125] und in einer größeren Komplexität[126] der pfarramtlichen Aufgaben.
Die Vermehrung der Aufgaben zeigt sich an folgenden Dingen:
"Die Kirche wird sich zunehmend ihrer gesellschaftlichen Isolation bewußt und erkennt Öffentlichkeit als eine notwendige Aufgabe an, damit die Öffentlichkeit der Tätigkeit der Kirche überhaupt ansichtig wird. Die Ökumene zu Hause und in der Welt gewinnt zunehmend an Bedeutung, ebnso die Aufgabe des weltpolitischen und sozialpolitischen Engagements. Als neue

Bereiche werden in den letzten Jahren die Erwachsenenbildung und eine qualifizierte Seelsorgeberatung entdeckt. Es wird immer mehr bewußt, wie stark seit mehr als einem Jahrhundert der Bereich der Arbeit trotz vieler halbherziger Ansätze vernachlässigt wurde. Es wird gefordert, diesen Bereich stärker als Aufgabengebiet zu betrachten (Arbeiterpriester, Sozialpfarrer), denn es ist die Arbeit, die in ...entscheidendem Maße den einzelnen bestimmt."[127]

Die Aufgaben sind zudem in sich komplexer geworden. Spiegel demonstriert dies am Beispiel des Konfirmandenunterrichts. "Hier genügt es nicht mehr zu erreichen, daß gewisse Kenntnisse über Katechismus und Liedgut vorhanden sind. Es müssen Lehrformen gefunden werden, die zum Lernen motivieren und den Zugang zum Stoff schaffen; es drängen Probleme zur Behandlung, die nicht zur klassischen Thematik gehören; die Arbeit erscheint nur sinnvoll, wenn auch die Eltern eingeschlossen werden; die Probleme des einzelnen Konfirmanden nehmen einen breiteren Raum ein. Die Komplexität der sozialen Situation, in der sich kirchliche Aktivität vollzieht, zwingt dazu, den Konfirmanden nicht mehr als ein isoliertes Einzelwesen zu sehen."

Spiegel beobachtet auch eine Aufgabenvermehrung, weil "die einzelnen Aufgaben je nach den sozialen Schichten, aus denen die Kirchenmitglieder kommen, in starkem Maße unterschiedlich ausfallen, während in früheren Zeiten die gesellschaftliche Differenzierung innerhalb des Arbeitsbereiches eines Pfarrers relativ einfach war. Es war auch klarer bestimmt, welche Ansprüche die einzelnen Schichten an die kirchliche Betreuung stellen konnten. Was einem Gemeindeglied zukam oder nicht, darüber bestanden sehr viel genauere Vorstellungen, als dies heute der Fall ist."[128]

Spiegel fällt dazu im gesellschaftlichen Kontext anderer Berufe auf: "Diese Erweiterung der Aufgabengebiete im Hinblick auf die Zahl der Aufgaben, ihrer schichtenspezifischen Bezogenheit findet sich wiederum auch bei anderen traditionellen Berufen."[129] Spiegel nennt die Berufe des Lehrers und des Arztes.[130] Hierbei entdeckt er einen Unterschied zum Pfarrerberuf: "Die meisten der hier in Frage kommenden Berufe haben sich von der Belastung der Aufgabenerweiterung durch eine Aufteilung in Berufszweige und -differenzierungen entlastet, während für den Pfarrberuf, zumindest was den Gemeindedienst betrifft, eine solche Differenzierung nicht eingetreten ist." Aber Spiegel kann darauf hinweisen, daß eine "nähere Untersuchung zeigt, daß die meisten Pfarrer in ihrer Gemeindepraxis zumindest eine gewisse Schwerpunktbildung durchführen. Dies befreit sie jedoch nicht von einer

bewußtseinsmäßigen Belastung, da ihr Auftrag sie auch an die vernachlässigten Aufgaben verweist."[131] An der Tatsache, daß mehr als ein Viertel aller evangelischen Pfarrer in der Bundesrepublik in Sonderpfarrämtern tätig ist, zeigt sich, daß eine Differenzierung in verschiedene Berufsfelder eingetreten ist.[132] Spiegel aber betont: "Merkwürdigerweise ist dies auf der Gemeindeebene jedoch unterblieben, ..., obgleich anderswo das Prinzip eines monopolistisch gesicherten Einzugsbereichs heute eigentlich nur noch für die ersten Grundschulklassen gilt."[133]

Dementsprechend fordert Spiegel:

"Eine solche Monopolstellung ist nicht länger aufrecht zu erhalten, da ein Pfarrer gar nicht mehr den Anspruch erheben kann, die verschiedenen Aufgabengebiete in seiner Gemeinde oder seinem Bezirk voll durch seine Tätigkeit abzudecken."[134]

So stellt Spiegel folgende Arbeitsbereiche auf:

"(1) Glaubenslehre; (2) kirchliche Beratungstätigkeit;
(3) kirchliche Sozialarbeit; (4) übergreifende Leitungsaufgaben."[135]

Den Anstoß zu dieser Lösung der Belastung des Pfarramtes durch eine Aufteilung des Amtes in viele Arbeitsbereiche, die von verschiedenen Personen wahrgenommen werden können, findet Spiegel bei den Lösungsversuchen anderer akademischer Berufe[136], die vor derselben Problematik gestanden haben und sich durch die Differenzierung ihres Berufsfeldes geholfen haben.

1.5.3 Stellungnahme

Spiegel wirft mit seiner Lösung der Amtskrise eine Reihe von Problemen auf:

1. Die Arbeitsgebiete seiner Arbeitsbereiche überschreiten z.T. bei weitem das, was der Pfarrer zu leisten hat: z.B. theologische Lehre und Forschung.
2. Er bedenkt nicht, daß alle Aufgaben, die der Kirche zu bewältigen aufgegeben sind, nicht unbedingt auch zum Amt des Pfarrers gehören: z.B. die übergreifenden Leitungsaufgaben.
3. Spiegel diskutiert also nicht, wie sein Modell auf der Gemeindeebene aussehen soll, und ob es dort überhaupt zu realisieren ist.
4. Spiegels Differenzierungsvorschlag ist in sich so spezialisiert, obwohl sich vieles überschneidet, sodaß das einfache Gemeindeglied gar nicht mehr überschauen kann, wer in welcher Lage für es zuständig ist. Der einzelne Christ kann die Integration der Teile nicht leisten.
5. Die Differenzierung bringt eine solche Spezialisierung mit sich, die gerade verhindert, daß der Pfarrer "Diener des Glaubens und des Glaubenden"[137] ist. Die Kluft zwischen Pfarrer und Gemeindeglied wird größer. Die Erfah-

rung zeigt, daß zu Eheberatungsstellen der Kirche eine dem Sprachniveau der jeweilig herrschenden Behandlungsmethode entsprechende Bildungsschicht kommt.[138]

6. Die Übertragung des für traditionelle akademische Berufe angeblich sinnvollen Modells - Zunahme der Zahl und Komplexität der Aufgaben und Lösung der daraus entstehenden Überlastung durch Spezialisierung der Berufstätigkeit - auf den Beruf des Pfarrers als ebenfalls akademischen Beruf erscheint zu einfach. Spiegel wendet nur eine Möglichkeit der Bewältigung der Berufssituation von Akademikern an, nämlich die des Lehrers und die auch nur bedingt. Denn es gibt eben noch den Grundschullehrer, der alle Kinder in allen Fächern unterrichtet.

Das Lösungsmodell des Arztes - differenziert in Hausarzt (Arzt für Allgemeinmedizin) und Fachärzte - ist eine andere Lösungsmöglichkeit - und, was entscheident ist, - sie liefert eine der Medizin sachgemäße Aufteilung der Aufgaben des Arztberufes. Die Überlegung, zu welchem der Fachärzte der Patient zu gehen hat, wird nicht dem Patienten aufgebürdet, sondern in die Hände eines Fachmannes gelegt (der genug irren kann; aber das steht auf einem anderen Blatt).

Die Sache, um die es in der Amtsausübung geht, hat aber bei Spiegel keinerlei Bedeutung, wenn er die Lösungsmöglichkeiten anderer akademischer Berufe zur Lösung der Amtskrise bemüht.

R. Köster, den Spiegel zitiert, faßt die Lösungsmöglichkeiten in ihren Konsequenzen präziser als Spiegel, wenn er sagt: Wenn man "die Schwächen des gegenwärtigen Systems zu überwinden" sucht, indem "die bezirkliche Zuständigkeit der Pfarrer in größerem Maße von einer sachbezogenen Zuständigkeit abgelöst"[139] wird, dann ist die Frage zu bedenken, "was an bezirklich aufgeteilten Grundfunktionen bleibt und wie viele Pfarrer an der Ausübung dieser Grundfunktionen beteiligt sein müssen"[140].

Im Anschluß an diese Präzisierung der von Spiegel vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten wäre zu fragen: Was ist die Sache, um die es beim Amt des Pfarrers geht? Läßt diese Sache auf der Gemeindeebene eine Differenzierung zu? Ist nicht vielleicht gerade die bezirkliche Zuständigkeit des Amtes des Pfarrers eine sachgemäße und mit welcher Begründung? Zudem wäre zu fragen: Wie will Spiegel mit seinem Lösungsmodell dem Glauben und dem Glaubenden in der Krise der Sinn- und Wertorientierungen dienen, wenn er die Krisenphänomene in der Sinn- und Wertorientierung auf die Strukturebene des Amtes hebt?

Mit diesen Fragen kommt in die Analysen von Spiegel und Köster das Proprium des Amtes notwendig dazu, um entscheiden zu können, ob die den "akademischen" (Spiegel) oder "professionellen" (Köster) Berufen angeblich immer entsprechenden Lösungsmöglichkeiten der Aufgabendifferenzierung auch auf das Amt des Pfarrers übertragen werden kann.
Spiegel[141] will "nicht länger die Frage nach dem Berufsbild des Pfarrers von den Zielsetzungen und Aktivitäten des Pfarrers her bestimmen ..., sondern zunächst nach der Funktion der Kirche und ihren Aufgaben fragen".[142] Angesichts "der Krise in den Sinn- und Wertorientierungen unserer Gesellschaft"[143] soll die Kirche als "Raum der Freiheit und zugleich Anwalt der Freiheit in der Welt"[144] ..."in ihrer Verkündigung, in der Gemeinschaftlichkeit des Mahles und in tätigem Engagement tatsächlich ihre Aufgabe für und in der Gesellschaft wahrnehmen".[145] Die Gestalt des Amtes wäre demnach auf eine doppelte, sich ergänzende Funktion auszurichten: "Die Kirche sollte einen Freiraum ermöglichen, in dem gesellschaftliche Konflikte und Probleme ohne Furcht vor Repressionen und Zwängen durchgearbeitet werden; zum anderen: Die Kirche muß selbst Modell gesellschaftlicher Entwicklung sein, in allem, was sie redet und tut, in ihrer Verkündigung, in der Gemeinschaft ihres Feierns, in der Form und Organisation ihrer Strukturen selbst."[146]
Für Spiegel findet dieser so beschriebene "Dienst der Kirche in der Gesellschaft ... seinen umfassenden Ausdruck im Gottesdienst, in der Verkündigung des Wortes und der Gemeinschaftlichkeit des Mahles. Der Gottesdienst bildet in der Form einer symbolischen Interaktion den Freiraum ab, wo das individuell Verdrängte, das sozial nicht Akzeptable, die Konflikte der Gesellschaft ausgesprochen werden und in die Verkündigung aufgenommen und in ihrem Kontext interpretiert werden können. Was Gleichheit und Brüderlichkeit bedeutet, vollzieht sich in einer Feier, in der Diskriminierung aufgehoben wird. Hier wird die Funktion des kirchlichen Amtes sichtbar, indem es die Anwesenden inspiriert, koordiniert, integriert und repräsentiert."[147] Ein so verstandener Gottesdienst darf natürlich nicht dem Differenzierungsprozeß unterliegen, "der für die kirchliche Arbeit dringend erforderlich ist"[148]. Dazu stellt Spiegel das Postulat auf: "Ein Arbeitsbereich aber, in dem in der symbolischen Interaktion die Einheit der Gemeinde und Kirche nicht dargestellt und hergestellt würde, könnte nicht mehr als ein kirchlicher angesprochen werden."[149]

Vergleicht man aber Spiegels Anwendung der Lösungsmöglichkeiten anderer traditioneller akademischer Berufe auf die Amtskrise mit seinem von seinem Kirchenverständnis geprägten Amtsverständnis, dann stellt man fest: Bei Spiegel stehen die Funktionen des Amtes, "indem es die Anwesenden inspiriert, koordiniert, integriert und repräsentiert"[150] mit dem Ziele der Herstellung und Erhaltung der kirchlichen Einheit unverbunden neben seiner Lösung der Amtskrise durch die Aufteilung der Arbeitsbereiche des Amtes. Er fordert die "Einheit der Gemeinde und Kirche"[151]; sorgt aber für eine Aufspaltung von kirchlichen Aufgabengebieten und damit der Einheit der Gemeinde, einen Verlust der Bedeutung des Glaubens für das ganze Leben und damit die Aufspaltung der Einheit der Person des Menschen. Dies geschieht, wenn er einen einzigen Vorgang, den der "Sozialisation" und "bewußtseinsmäßigen Weiterentwicklung" also einen lebenslangen Prozeß "hinsichtlich der Sinn- und Wertorientierung" dem Einfluß dreier Arbeitsbereiche und damit drei Personen zuteilt: 1. der "Glaubenslehre" als "Sinn- und Wertorientierung", 2. der kirchlichen "Beratungstätigkeit", verstanden als "sozialtherapeutischer Bereich ... bezogen auf zwei Bezugspunkte, die eng zusammenhängen, auf den Lebenszyklus des Individuums und auf die Familie"[152], und 3. der kirchlichen "Sozialarbeit" für soziale Gruppen, "die aus verschiedensten Gründen an der völligen Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen sind"[153].

Ist es aber möglich, im Bereich "Glaubenslehre"[154] für die Sinn- und Wertorientierung der Menschen sich zu engagieren, ohne dabei gleichzeitig "den Lebenszyklus des Individuums und ... die Familie" im Arbeitsbereich "Kirchliche Beratungstätigkeit"[155] mit zu berücksichtigen, ja in ihm zu wirken?

Kann ein Pfarrer, der als Amtsträger der Kirche in seinem Arbeitsbereich "Kirchliche Sozialarbeit"[156] Randgruppen betreut, indem er "die Anwesenden inspiriert, koordiniert, integriert und repräsentiert", die Funktion des kirchlichen Amtes sichtbar"[157] werden lassen, wenn er nur auf die Sozialarbeit an Randgruppen gewiesen ist, aber nicht die auch und gerade für die Randgruppen wichtigen Bereiche der 'Glaubenslehre' (Sinn- und Wertorientierung) und 'Kirchliche Beratungstätigkeit' (Lebenszyklus des Individuums und Familie) wahrzunehmen hat?

Anders gefragt:

Kann ein Außenseiter der Gesellschaft zur "völligen Teilnahme am öffentlichen Leben"[158] verholfen werden, ohne daß er die Sinn- und Wertorien-

tierung dieser Gesellschaft vermittelt bekommt und in den Krisen seines Lebenszyklus und seiner Familie begleitet wird, um mit der Hilfe der Werte die Krisen bewältigen zu lernen? Würde nicht erst dann "die Funktion des kirchlichen Amtes sichtbar, indem es die Anwesenden inspiriert, koordiniert, integriert und repräsentiert"[159]?

So braucht man aber nicht nur für einen Außenseiter der christlichen Gesellschaft zu sprechen. Jeder Mensch, der das Licht der Welt erblickt, muß in die Gesellschaft eingeführt und in ihr sein Leben zu gestalten lernen. Er ist zu Beginn, wie ein Außenseiter, von "der völligen Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen"[160]. Auch er bedarf des lebenslangen Prozesses der Sinn- und Wertorientierung im Lebenszyklus[161].

Ist es dann aber der Lebensentwicklung des Individuums als Christen zuträglich und förderlich, wenn das, was den einzelnen Menschen im Ganzen zur unverwechselbaren Person werden läßt,auf verschiedene Aufgabenbereiche - von verschiednen Personen wahrzunehmen - aufgeteilt wird?
So fordert es Spiegel in seiner Studie.[162]
Liefern dann nicht viele Sachbearbeiter dem einzelnen Menschen Einzelteile seiner Persönlichkeit, die er dann selbst zusammensetzen müßte und dann dabei alleine gelassen wird?
Der Amtsträger hat nach Spiegel zwar zu "integrieren"[163], wird aber der Ganzheit des Lebens eines Gemeindegliedes nicht ansichtig, da er nur jeweils einen Funktionsbereich zu erfüllen hat: Glaubenslehre, Beratungstätigkeit und Sozialarbeit. Somit kann er dem Individuum bei der Integration aller drei Beiträge zu seiner Personwerdung, die er bedarf, d.h. der erfolgreichen Bewältigung seiner Lebensprobleme zur Förderung seiner Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, nicht beistehen. Die Integration dieser Bereiche in einer Persönlichkeit ist notwendig. Denn hat die Wertevermittlung nicht nur dann Sinn, wenn sie die Gestaltung des konkreten Lebenszyklus des Menschen ermöglicht; und die helfende Begleitung nur Erfolg und Sinn, wenn sie sich an den in der Gesellschaft geltenden Werten ausrichtet?
Diese Tendenz der Auflösung von Handlungen, die sich gegenseitig bedingen, wird noch unterstützt durch das Bestreben Spiegels, wenn er die Aufteilung der pfarramtlichen Tätigkeiten auf verschiedene Personen mit dem Wort Auflösung der "Totalrolle"[164] des Pfarrers beschreibt.
Dazu führt er aus: Es ist eine "Fiktion", daß "der Pfarrer als Amtsträger...

immer noch das ganze Pfarramt repräsentiert"[165]. Spiegel hält es für ein "schwindendes" und "dysfunktionales" "Phänomen", wenn "die Person des Pfarrers... die Kirche repräsentiere und den Identifikationspunkt für den Glauben" bildet, weil dann "kirchliche Bindung mit der Person eines spezifischen Pfarrers steht und fällt. Eine solche Bindung kann angesichts der erhöhten Mobilität von Pfarrer und Kirchenmitglied nicht als sinnvoll erscheinen."[166]

Der Pfarrer sieht nach Spiegel in seinem Amtshandeln die Gemeindeglieder nicht als ganze Person. Vielmehr tritt er ihnen nur als Sachbearbeiter gegenüber, der einen speziellen Teil deren Leben 'bearbeiten' soll.
Somit ist es nur konsequent, die Person des Pfarrers als ein "schwindendes" und "dysfunktionales" "Phänomen" zu begreifen und in der Aufgabenaufteilung die "Person des Pfarrers... als Identifikationspunkt für den Glauben" zum Verschwinden zu bringen, und damit die "Totalrolle" aufzulösen.

Wenn aber die Person des Gemeindegliedes von verschiedenen Sachbearbeitern betreut und die Person des Pfarrers als Totalrolle auf die Art und Weise aufgelöst wird, arbeitet dann Spiegel nicht auch selbst an "dem Untergang des Individuums in der Massengesellschaft, von dem Übergang von der innengeleiteten zur außengeleiteten Persönlichkeit"[167] mit?

Spiegel meint, daß "Glaube und Kirche dafür gut seien, das Individuum vor der Vermassung zu schützen, ist eine weithin anerkannte Aufgabenbeschreibung"[168].

Hier "könnte Kirche als Freiheitsraum einen wirksamen Beitrag leisten"[169].
Damit wären wir bei einem entscheidenden Punkt angelangt, der nach Spiegel zur Lösung der Amtskrise führen soll.

Spiegel sieht eine "wirkliche Hilfe in der Bewältigung der Glaubenskrise" und damit der Amtskrise nur in "einer überlegten Neugestaltung des kirchlichen Dienstes, damit ... die Kirche... tatsächlich ihre Aufgabe für und in der Gesellschaft wahrnehmen kann. Diese Aufgabe ließe sich beschreiben, die Kirche solle selbst Raum der Freiheit und zugleich Anwalt der Freiheit in der Welt sein."[170]

Der"Freiheits- und Erprobungsraum"[171] Kirche gewinnt einmal Gestalt in der Möglichkeit, die "das Amt" ausrichtet, um "gesellschaftliche Konflikte und Probleme ohne Furcht vor Repressionen und Zwängen" durchzuarbeiten und "befreiende Lösungen"[172] zu finden.

Die Frage aber ist, ob man wirklich Freiräume errichten kann, in denen man "gesellschaftliche Konflikte und Probleme ohne Furcht vor Repression und Zwängen" durcharbeiten kann? Man könnte sich wohl bemühen, repressionsfreie Begegnungen zwischen Menschen zu arrangieren, in denen keiner über den anderen herrscht, vielmehr alle sich annehmen als Kinder Gottes, des Vaters Jesu Christi.
Aber gibt es wirklich Begegnungen, Zusammenkünfte, ohne daß irgendwelche Erwartungen an die Interaktionspartner gerichtet werden, die erfüllt werden müssen, damit die Zusammenkunft gelingt? Schon allein die Erwartung, keine Herrschaft über einen Teilnehmer ausüben zu sollen, also repressionsfrei zu handeln, ist eine Norm, der jeder Teilnehmer sich unterwerfen muß. Das kann für manchen, der in seiner gesellschaftlichen Position viele Möglichkeiten hat, seine Absichten gegen andere durchzusetzen, durchaus als Zwang empfunden werden.
So braucht jede Zusammenkunft von Menschen Regeln, die das Miteinander ordnen, die von allen beachtet werden müssen. Seien es Normen, die Gestalt werden lassen, daß man sich als Kinder Gottes auf der gleichen Ebene annehmen will, oder "allgemeine Konventionen", denen man entsprechen will, "die auch als Ausdruck durch Herrschaft gestalteter sozialer Verhältnisse betrachtet werden müssen"[173].
Ein Freiraum als ein Ort der Begegnung ohne Repression und ohne Zwänge erscheint von daher nicht verwirklichbar. Ist er überhaupt wünschenswert? Können denn gesellschaftliche Konflikte und Probleme ohne Betroffenheit zu lösen versucht werden und sich dann auch gelöst erweisen?
Dies soll hier aber nicht weiter verfolgt werden. Wichtig erscheint nur der Hinweis, daß es - genau genommen - keine repressionsfreien Freiräume gibt; selbst wenn herrschaftsfreie Bewegungsmöglichkeiten bereitgestellt werden, muß das Miteinander nach Regeln ablaufen, denen man entsprechen muß, weil sie ein Aufeinanderhören und Sich-Annehmen gewährleisten, damit das Miteinander überhaupt gelingen kann.
Es gibt wohl immer nur ein Mehr oder Weniger an Machtausübung der Menschen übereinander. Aber reine Freiräume sind wohl kaum möglich. Gerade die christliche Kirche tritt mit ganz konkreten Ansprüchen an das Verhalten von Menschen in der Gesellschaft auf.

Wenn also auf der Ebene gesellschaftlicher Probleme es schwer möglich ist, Freiräume zu schaffen, um Probleme zu lösen, ist die Frage zu stellen, ob das Vorhaben Spiegels wenigstens im Bereich der Kontingenzerfahrungen und der Sinnlösungsprobleme des einzelnen Menschen eine Rolle spielen kann?

Die Krisen in der Sinn- und Wertorientierung entstehen in der Betroffenheit durch die Kontingenzerfahrungen, wie Krankheit, Verlust, Berufsproblemen, Tod und durch all das, was z.B. Spiegel als"Krisenphänomene in der Gesellschaftlichen Sinngebung und Wertorientierung"[174] dargestellt hat.

Kann man diese Krisen aber bewältigen, indem man sie modellhaft in Freiräumen durchspielt, wie Spiegel vorschlägt? Entflieht man dann nicht den eigentlichen Problemen? Findet man nicht vielmehr nur dann zu neuer Sinn- und Wertorientierung, wenn man in der jeweiligen Betroffenheit durch die Kontingenzerfahrungen aushält, und in dieser Betroffenheit Hilfestellung durch den Amtsträger der Kirche zur Lösung der speziellen Probleme erhält?[175]

Man kann nicht eine Ehe z.B. auf Probe führen, um herauszufinden, ob die ganze Ehe - "bis daß der Tod euch scheidet" -gelingen wird, ohne als Eheleute aneinandergebunden zu sein. Man weiß ja nie, was an Belastungen auf die Eheleute in einem gemeinsamen Leben zukommen wird. Man kann also schwerlich die Ehe als Modell in einem Freiraum "Ehe auf Probe" zu leben versuchen, indem man den 'Zwängen' der Ehe, den Normen, an die man sich gebunden weiß, nicht nachzukommen braucht.
Selbst in der Atmosphäre, die ein Therapeut dem Hilfesuchenden bietet, befinden sich beide nicht in Freiräumen. Der Hilfesuchende hat seine Erwartungen an den Therapeuten und seine unaufgearbeiteten Konflikte.
Der Therapeut selbst arbeitet mit dem Hilfesuchenden dessen Probleme durch. Dabei soll ja die Betroffenheit zutagetreten und in der nicht durch Ablehnung und Überforderung, sondern durch bedingungslose Annahme strukturierten Situation zwischen Therapeuten und Hilfesuchenden eine neue, sinnvollere Aufarbeitung und Lösung der Probleme ermöglicht werden. Auch hier, wo man es für möglich halten könnte, gibt es keine Hilfe in einem Freiraum ohne jegliche Zwänge, sondern z.B. durch eine sinnvollere Gestaltung des Verhaltens mithilfe des Therapeuten.
Somit gibt es wohl keine Lösung von Sinn- und Wertorientierungskonflikten in Freiräumen, sondern nur durch Hilfen, die den Menschen in der Betroffenheit durch das Problem selbst erreichen.
Indem aber Spiegel den Freiraumgedanken als repressions- und zwangsfreie Begegnungsmöglichkeit zur Grundlage seines Kirchen- und damit Amtsverständnisses macht, scheint er die Bedingungen, unter denen Menschen in Sinn- und Wertorientierungskonflikte geraten, zu übergehen.

Somit ist folgendes Fazit zu ziehen:
In der ganzen Argumentation zeigt sich ein Trend, der zum Verschwinden der Ganzheit des Menschen führt. Dies geschieht auf mehrfache Weise.
Einmal verschwindet die Person des Gemeindegliedes, denn seine in sich zusammenhängenden Problemkreise, wie Werte und Lebenszyklus, werden auf verschiedene Aufgabenbereiche verteilt, die von verschiedenen Personen wahrgenommen werden. Es gibt niemanden, der mit den Gemeindegliedern zusammen sich um eine Synthese der verschiedenen Bereiche bemüht.
Dem entsprechend verschwindet mit der Auflösung der Totalrolle des Pfarramtes die ganze Person des Pfarrers als Begegnungsmöglichkeit für das Gemeindeglied. Der Pfarrer (die Pfarrer in der Gemeinde müßte man sagen) funktioniert nur noch in Teilbereichen der das menschliche Leben prägenden Aufgaben, indem er die Aufgaben macht, und dabei vollzieht, was ihm in seiner Arbeitsplatzbeschreibung vorgeschrieben ist.[176]
Zum dritten löst er den Menschen aus den Beziehungen und Bindungen, in denen menschliches Leben sich vollzieht, wenn er meint, Probleme, die in der Betroffenheit durch Kontingenzerfahrungen und gesellschaftliche Konflikte entstanden sind, in repressionsfreien Freiräumen modellhaft lösen zu können.
Wir können uns eine ausführliche Widerlegung sparen, denn Spiegels Beitrag zur Lösung der Amtskrise und die Implikationen seiner Lösung werden widerlegt von den Ergebnissen einer Umfrage "Wie stabil ist die Kirche?", die aus Anlaß der besorgniserregenden Kirchenaustrittszahlen in Auftrag gegeben worden ist.[177]
Dort heißt es:
"Der Kirchenbegriff der Reformation sieht Kirche konstituiert in den Vorgängen der Wortverkündigung, der Sakramentsspendung und von daher der Gemeindeversammlung. Es bindet diese Vorgänge im Regelfall an das kirchliche Amt in ordentlicher Berufung."[178]
Das Ergebnis erbrachte eine "hochbedeutsame Differenz zwischen dem Kirchenbegriff des Systems Kirche und dem Kirchenverständnis seiner Mitglieder. Während der Kirchenbegriff die Vollzüge betont - Verkündigung, Sakramentsspendung, Gemeindeversammlung -, betonen die Mitglieder die Person, die in diesen Vollzügen handelt. Und sie tun das, weil das ihrer ursprünglichen Erfahrung mit Kirche entspricht."[179]
Dabei muß man differenzieren: "Es ist offenbar die Person des Pfarrers, die die Zustimmung auf sich zieht, nicht so sehr sein amtliches Handeln.

Anererseits gilt die Sympathie nicht den Personen als Individuen, sondern Personen als Pfarrern. Vermutlich ist die personale Präsenz der Kirche an die wichtigen Schnittpunkten und Übergängen der individuellen und der Gruppenexistenz, auf die es ankommt."[180] Zudem kann man hieraus kein Entweder-Oder zwischen Amtshandeln und der Person des Pfarrers konstruieren. "Denn die personal-kommunikative Bedeutung des Pfarrers läßt sich nicht ablösen von den Vollzügen, in denen sie institutionell verankert ist, also z.B. in den Amtshandlungen und den Funktionen in ihrem Umfeld. Der Pfarrer muß Pfarrer bleiben."[181] Daraus leitet die Umfrage folgende Aufgabe ab: "Insgesamt ... wäre das Ziel ... die Stärkung der personalen Präsenz und Erreichbarkeit von Pfarrern (als Pastoren) im Leben der Gesellschaft und der einzelnen Mitglieder, nicht die Auflösung dieses multifunktionalen Berufs im Sinne einer Ausdifferenzierung und Professionalisierung seiner verschiedenen Funktionsaspekte."[182]

Die Ergebnisse der Umfrage zeigen, ja sie bestätigen, daß die Analysen von Y. Spiegel die Wirklichkeit des Amtes garnicht in den Blick bekommen. Die Bedeutung des Amtes als einer Totalrolle wird bestätigt.

Nur hat diese Umfrage für den Gang der Argumentation nur eine bestätigende Bedeutung. Wichtig ist es, Argumentationszusammenhänge herauszuarbeiten, die eine sinnvollere Lösung der Amtsproblematik begründen. Folgende Fragen im Anschluß an Spiegel sollen dies vorbereiten:

1. Kann eine Bindung zur Kirche und zum Glauben anders geschaffen werden als durch personell bedingte Identifikation, die Spiegel aber ablehnt?
2. Steht und fällt die kirchliche Bindung (Glaubensbindung) dann wirklich, wie Spiegel meint, mit der Person eines spezifischen Pfarrers?
3. Hat nicht das Amt, das der Pfarrer als ganzer Mensch als Person ausübt, als solches eine Bedeutung, der die einzelne Persönlichkeit des Pfarrers nur dienen kann, die aber nicht mit seiner besonderen Person identisch ist?
4. Ist somit nicht ein Modell von Identifikation möglich, ja notwendig,das dem Einzelnen die Möglichkeit der Selbständigkeit im Sich-Identifizieren läßt? Denn dann ginge es um das, was der Pfarrer über seine Amtsausübung vermittelt, und nicht direkt um ihn selbst.
5. Mit der letzten Frage hängt dann die nächste Frage zusammen: Kommt der Wille der Mitglieder der Gemeinde, wie Köster meint,[183] nur zum Tragen, sofern er mit den Vorstellungen des Pfarrers übereinstimmt?

Wie steht es aber dann mit den Kasualien, bei denen die Bedürfnislage der Menschen sich selbst zum Tragen bringt? Gerade dies beklagt ja Bohren,

wenn er meint, daß die Menschen den Pfarrer mit seiner Rede hinnehmen, die Hauptsache sei, sie haben die Handlung.[184]

6. In diesem Zusammenhang der Bedeutung der Person des Menschen als Pfarrer wäre dann zu fragen:

6.1. Welche Bedeutung hat das Amt der Kirche für den Pfarrer als Person selbst?

6.2. Welche Bedeutung hat die Person des Pfarrers für das Amt?

6.3. Stellen die Amtsfunktionen und das Amt vor Ort nicht ein Kontinuum dar, das jeweils nur personal gefüllt werden kann und damit muß, und in der jeweiligen personalen Verwirklichung zum Zeugnis für den Glauben wird?

7. Wie gehen aber die Gemeindeglieder dann mit diesem Glaubenszeugnis um? Wozu dient es ihnen?

Diese Fragen sollen durch die Erörterungen im 2. und 3. Teil der Arbeit zu beantworten gesucht werden.

1.6. Zusammenfassung

Betrachtet man die Darstellung und die Diskussion der Vorstellungen von Bernet, Bohren, Dahm und Spiegel unter der Frage, wie sie die vier genannten Problembereiche der Pfarramtswirklichkeit bedenken, dann fällt auf: Alle vier betrachten die Probleme des Pfarrers von den Aufgaben, den Forderungen, dem Auftrag und den Funktionen her, die sie von der Kirche und der Theologie, sowie von der Gesellschaft, an die Position des Pfarrers gerichtet sehen, um das Handeln zwischen dem Pfarrer und der Gemeinde (Kirche und Gesellschaft) zu regeln. Alle vier wollen, daß diese Aufgaben, Forderungen etc. optimal erfüllt werden.

Nach Bernet ist der Pfarrer der Gemeinde nichts anderes schuldig als eben sein Metier, das theologische Bedenken der Verkündigung im Sinne der Verifikation, das heißt als freie, kritische und weltliche Existenz.

Bei Bohren hat der Pfarrer theologischer Lehrer zu sein, der frei von den Verpflichtungen ist, allen religiösen Bedürfnissen des Konsumentenkreises nachkommen zu müssen.

Nach Dahm hat der Pfarrer nach Maßgabe der beiden von ihm festgestellten Funktionsbereiche zu funktionieren, einmal gemäß seinem theologischen Auftrag im Rahmen der Wertevermittlung zu verkündigen, und zum anderen sich aber dieses Eigentlichen zu entäußern, und den unmittelbaren Bedürfnissen in emotional-solidarischer Weise sich zuzuwenden.

Spiegel stellt die Anforderungen als so vielfältig fest, daß der einzelne Pfarrer ihnen nicht gerecht werden könne. Die Totalrolle des Amtes wird demzufolge auf verschiedene Arbeitsgebiete aufgeteilt. Verschiedene Personen können sich den verschiedenen Arbeitsgebieten jeweils ohne Überlastung widmen. Seine Aufteilung hält aber Dahms dichotomischen Gegensatz bei, und überführt ihn konsequent in die Amtsstrukturen.

Indem aber die Amtsprobleme des Pfarrers von den Aufgaben, Forderungen, dem Auftrag und den Funktionen her beurteilt werden, die nicht alle zusammen, sondern nur jeweils einseitig zu erfüllen gefordert werden, geraten immer einzelne, aber gewichtige Aspekte der Amtsproblematik und Amtswirklichkeit außer Sicht. So scheint die jeweilige Amtproblematik nicht nur nicht gelöst, sondern vielmehr verstärkt den Pfarrer in die Krise zu führen:

Bernet sucht zwar die Isolierung des Pfarrers, die in dem Gegenüber von Amt und Gemeinde begründet scheint, aufzuheben.

Von seinem Verständnis der theologischen Existenz her gerät aber bei Bernet die historisch geprägte Gemeindewirklichkeit aus dem Blick und

damit die Möglichkeit, das Gegenüber von Amt und Gemeinde so zu vermitteln, daß es nicht im Gegensatz zum allgemeinen Priestertum bleibt. Er glaubt, das Gegenüber in ein Miteinander aufgehoben zu haben, wird aber gerade als Theologe seiner Definition in der Gemeinde ein Gegenüber bleiben.

Bohren greift die Resignation von Pfarrern auf, die sich nur als "Zeremonienmeister" mißbraucht fühlen, weil sie nur zu den Amtshandlungen, aber nicht so sehr in den Gottesdiensten gefragt sind. Die Menschen scheinen nur das Bedürfnis nach feierlicher Verbrämung eines wichtigen Augenblicks im Leben zu haben; das Evangelium scheint ihnen nebensächlich zu sein.
Bohrens Begriff "missionarische Gelegenheit als Offenbarung und nicht als Frage" läßt dem menschlichen Bedürfnis aber keine Möglichkeit als zu Befriedigendes angenommen zu werden. Somit begibt er sich selbst der Möglichkeit, zu erkennen, daß die Menschen bei den Kasualien die Handlung des Pfarrers wollen. Er rät den Pfarrern, sich von der babylonischen Gefangenschaft der Kasualien sich zu befreien, notfalls durch Streik. Der Pfarrer muß aber von Amts wegen taufen, trauen und beerdigen. So wird durch Bohren der Konflikt nur noch vertieft.
Dahm möchte Hilfen geben, damit der Pfarrer weiß, wann er von den Menschen als Pfarrer und wann er als menschlicher Gesprächspartner gesucht wird. Er möchte dem Pfarrer helfen, die Differenz zwischen dem Auftrag und den Alltagsfunktionen der Kirche zu bewältigen. Er sieht die Hilfe darin, daß der Pfarrer einfach annimmt, was an faktischen Aufgaben dem Amte übertragen ist, was von ihm erwartet wird. So argumentiert er vom "Daß" aufweisbarer Fakten her, den beiden Funktionsbereichen der Wertevermittlung und helfenden Begleitung, gemäß denen der Pfarrer zu funktionieren - möglichst optimal - hat. Dahm postuliert zwar die Vermittlung beider Bereiche, hat aber in seiner funktionalen Betrachtungsweise keine Möglichkeit der Vermittlung, da er den Schwerpunkt auf Befriedigung von Bedürfnissen legt und dann unterscheidet zwischen Bedürfnissen nach Werteorientierung oder sozial-therapeutischer Begleitung. Der Pfarrer aber gerät, wie Dahm selbst feststellt, durch den dichotomischen Gegensatz dieser beiden Funktionsbereiche ins Leiden, in eine Identitätskrise, die Dahm nicht lösen kann.

Spiegel wiederum überträgt dieses Problem - ungelöst - auf die Strukturebene des Amtes, indem er den dichotomischen Gegensatz als eine Vermehrung

und Komplexität der pfarramtlichen Aufgaben versteht und damit festschreibt und durch die den Gegensatz verstärkende Aufteilung der Funktionen auf verschiedene Arbeitsbereiche, von mehreren Personen wahrzunehmen, jede theologische Lösung erschwert. Außerdem verliert er auch damit den Blick für das Ganze der menschlichen Persönlichkeit.

Letztlich drängt sich der Eindruck auf, daß es in all den Problemlösungsversuchen nicht um den Pfarrer mit seinen Amtsproblemen ging, sondern um den möglichst reibungslosen Funktionsablauf eines Systems, obwohl der Pfarrer und sein Amt immer behandelt worden sind. Man ging aber nie von dem speziellen Problem des Pfarrers selbst aus, sondern von den Aufgaben, den Forderungen, dem Auftrag und den Funktionen, die an die Position des Amtes gerichtet werden.
Nachdem die oben dargestellten Versuche die Amtskrise des Pfarrers im Grunde nur verstärken, wäre eine Betrachtungsweise notwendig, die nicht einseitig von einzelnen Aufgaben, Forderungen etc. ausgeht, sonder vielmehr alle diese Gesichtspunkte zu berücksichtigen sucht. Dies soll im 2. und 3. Teil der Arbeit versucht werden.
Dabei sollte diese Betrachtungsweise folgenden Forderungen zu genügen suchen:

1. Die Isolierung des Pfarrers muß vom Gegenüber von Amt und Gemeinde her untersucht werden. Hierin ist Bernet rechtzugeben.
   Das Gegenüber von Amt und Gemeinde müßte aber so in das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vermittelt werden, daß das Amt der Verkündigung erhalten bleibt - aber auch die Gemeinde in ihrer Geprägtheit wahrgenommen wird.
2. Dem Pfarrer muß geholfen werden, die Kasualien so wahrzunehmen, daß er den Eindruck haben kann, seinem Auftrag dabei gerecht zu werden. Bohren hat ja Recht, wenn er den Auftrag des Pfarrers betont. Nur sein Wie ist abzulehnen, weil es dem Pfarrer nicht weiter hilft.
   Dabei müßte das Eigentliche der Verkündigung so mit dem menschlichen Bedürfnis vermittelt werden, daß beides den ihm zukommenden Platz einnehmen kann.
3. Dann wäre der Ansatz gefunden, die beiden Funktionsbereiche von Dahm, die das Gegenüber von Verkündigung und menschlichen Bedürfnissen von Bohren her als dichotomischen Gegensatz aufnehmen, nicht als solche stehen zu lassen. Vielmehr könnte dann die von Dahm gesehene Identitätskrise der Pfarrer, die an dem dichotomischen Gegensatz sich entwickelt, aufgearbeitet werden.
4. Letztlich wäre es nicht mehr möglich oder nötig, Dinge die auf der

theologischen Ebene zu reflektieren und zu lösen sind, wie der dichotomische Gegensatz von Auftrag und Alltagsfunktionen der Kirche (Verkündigung und Bedürfnisbefriedigung), auf die Strukturebene des Amtes zu heben, und als verschiedene Sachgebiete von verschiedenen Personen wahrnehmen zu lassen, damit jede Person ungestört gemäß seiner Aufgabenstellung funktionieren kann, wie Spiegel es - zur Entlastung des Pfarrers - versucht.

Die Krise des Amtes könnte dann auf der theologischen und der strukturellen Ebene bedacht werden, wobei man hier ebenso Beeinflussungszusammenhänge zwischen den beiden Ebenen zu berücksichtigen hätte. Insofern hat man den Gedanken von Spiegel mit zu berücksichtigen, daß die Struktur des Amtes dem Pfarrer seine Aufgabe erleichtern und auch erschweren kann.

2. Teil: Eine Beschreibung von Situationen in der Gemeinde, in denen der Pfarrer als Amtsträger handelt.

2.1. Einleitung

Die Ansätze, mit denen Bernet, Bohren, Dahm und Spiegel die Amtssituation des Pfarrers darstellen, gehen von den Normen aus, die an die Position des Pfarrers gebunden werden. Es hat sich gezeigt, daß damit in allen vier Erörterungen der Amtssituation der konkrete Mensch mehr oder weniger aus dem Blick gerät. Ein Gesichtspunkt bestimmt immer den Blickwinkel, unter dem man die Amtssituation betrachtet. Zwangsläufig werden dadurch jeweils andere Aspekte in ihrer Bedeutung übersehen oder geleugnet.

Der Mensch in der Gemeinde wird aber von allen diesen Aspekten zusammen in seinem Denken und Handeln geprägt. Er hat Bedürfnisse, die sinnvoll befriedigt werden müssen. Bohren verneint dies. Dahm dagegen möchte sie als Bedürfnisse nach Wertevermittlung und helfender Begleitung dem Pfarrer zu erfüllen aufgeben, erreicht aber dadurch eine Verstärkung der Identitätsproblematik, da er durch die Unterscheidung den dichotomischen Gegensatz verstärkt, der bei Bohren zwischen der Verkündigung und den religiösen Bedürfnissen besteht. Spiegel benutzt die Dahm'sche Unterscheidung zur Aufteilung des Amtes, dessen konfessionelle Prägung Bernet als für die Amtsausübung unwesentlich erklärt. Spiegel respektiert zwar diese verschiedenen Aspekte, indem er sie von verschiedenen Amtsinhabern wahrnehmen läßt. Diese Aspekte bleiben aber unverbunden nebeneinander stehen, da sie in keiner der dargestellten Theorien zusammengebracht werden.

Das einzelne Gemeindeglied muß dies aber leisten, wenn es leben will, und nicht von den verschiedenen Aspekten und Positionen innerlich zerrissen werden will, von denen her die verschiedenen Amtsträger ihnen als Gemeindeglieder entgegentreten. Die spezialisierten Amtsträger konfrontieren die Gemeindeglieder mit ihrem durch die Teilaspekte vereinseitigten Blickvermögen.

In ihrem Dienst sind sie nicht genötigt, das Ganze im Blick zu behalten, können es auch nicht, weil eine Gesamtschau von der Theorie und ihrer spezialisierten Amtswirklichkeit her nicht möglich ist.

In ihrem Privatleben aber müssen auch die spezialisierten Amtsträger die verschiedenen Aspekte zu integrieren suchen. Dort können sie den Kon-

flikten nicht ausweichen, ohne daß es sich in einer Belastung ihres Privatlebens auswirkt.
In dem Berufsleben erhofft man sich aber durch die Spezialisierung ein konfliktärmeres Handeln.
Sei es als Theologe bei Bernet, oder als theologischer Lehrer bei Bohren, als Spezialisten für bestimmte Aufgabengebiete bei Dahm und Spiegel (bei Dahm sich auf bestimmte Gebiete jeweils einstellend, aber durch denselben Amtsträger; bei Spiegel diese Gebiete auf verschiedene Personen verteilend).
Das konfliktärmere Berufshandeln ist wohl auch ein Ziel dieser Amtstheorien. Man findet Konflikte, die man dem Amtsträger nicht auszuhalten und dann zu vermitteln aufgibt, sondern man läßt sie den Konflikten ausweichen. Dadurch verbaut man sich aber die Möglichkeit zu erkennen, daß menschliches Leben eben dadurch möglich wird, daß Dinge, die in Spannung zueinander stehen, auf sinnvolle Weise zueinander geordnet werden.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die erörterten Ansätze von den Normen ausgehen, die die Gesellschaft und dabei die Kirche an den Amtsträger richten, um durch die möglichst konfliktfreie Erfüllung dieser Normen durch den Amtsträger das Handeln zwischen dem Amtsträger und seinen Gemeindegliedern zu regeln.

Man müßte einmal anders anzusetzen versuchen.
Nämlich bei dem Problem, das das Gemeindeglied hat, wenn es - um leben zu können - die verschiedenen Bereiche des Amtshandelns des Pfarrers integrieren muß. Der einzelne Mensch lebt als Christ in konfessioneller Bindung, die der Pfarrer nach Bernet nicht zu beachten braucht. Der einzelne Mensch hat vitale Bedürfnisse, die er befriedigen muß, was Bohren aber nicht sehen will - besonders nicht als Aufgabe für das Amtshandeln des Pfarrers. Der Mensch will ein "guter Mensch" sein, und geht deswegen nach Aussagen von Eltern in den Konfirmandenunterrricht."Ein guter Mensch sein" heißt in ihrer Augen, sich nach den christlichen Werten richten zu lernen, sie kennen zu lernen und gleichzeitig durch den Konfirmandenunterricht ihre helfende Begleitung im persönlichen Leben erfahren zu können.
Dahm und Spiegel dividieren dies auf je andere Bezogenheit auseinander.

Wie gesagt: Der einzelne Christ und darin auch der spezialisierte Amtsträger muß die Bereiche in seinem Leben zusammen berücksichtigen.

Die Frage lautet dann: Wie integriert ein Mensch diese einzelnen Aspekte?

Oder mit anderen Worten: Wie orientiert sich ein Mensch innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Leben an ihn gerichtet werden?

Diese Umkehrung der Fragestellung findet sich in dem Buch von Lothar Krappmann "Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen".[1]
Krappmann fragt nicht, unter welchen Bedingungen die Normen möglichst vollständig erfüllt werden können, die an Menschen gerichtet werden. Vielmehr fragt er, wie sich Menschen in Interaktionsprozessen orientieren, in denen ihnen Normen begegnen, die erfüllt werden sollen.

Im folgenden 2. Teil der Arbeit soll nun dieser Ansatz dargestellt und mit seiner Hilfe die Amtssituation neu zu beschreiben versucht werden, um eine eigene Lösung der Amtsproblematik vorzubereiten.
Es gilt zu untersuchen, inwieweit der Krappmann'sche Ansatz und sein Lösungsmodell für Konflikte hilft, die Fehler der vier erörterten Lösungsversuche nicht nur zu umgehen, sondern auch den Forderungen zu entsprechen, die in der Zusammenfassung des 1. Teiles erhoben worden sind, und die Fragen zu beantworten, die im Rahmen der Darstellung und Diskussion der vier Lösungsversuche der Amtskrise gestellt worden sind.
An Beispielen aus der Praxis des Pfarramtes soll dargestellt werden, welchen Erklärungswert das Modell Krappmanns hat.
Man kann von Beispielen aus der pfarramtlichen Praxis ausgehen, denn dieses Vorgehen legt sich von der Untersuchungsmethode Krappmanns selbst nahe.
Krappmann benutzt zur Beantwortung seiner Frage, "wie sich Menschen in Interaktionsprozessen orientieren"[2] ... "das Vorgehen des Interaktionismus und seiner Konzepte"[3]. Der soziologische Interaktionismus konzentriert sich auf die sozialen Beziehungen des Individuums. Dabei geht der "Interaktionismus ... von der Analyse von Alltagserfahrungen aus die jedermann zugänglich sind".[4] "Der Interaktionismus bevorzugt daher die Beobachtung des Verhaltens, wie es unter 'normalen' Umweltbedingungen abläuft, gegenüber der Beobachtung von Verhalten, das durch experimentelle Anordnungen provoziert wurde."[5]

2.2. Wie orientieren sich Menschen bei der Eheschließung?

2.2.1. Die kirchliche Trauung eines konfessionsverschiedenen Ehepaares

Eines Tages kommt ein junger evangelischer Mann ins Pfarramt, das für ihn zuständig ist. Er kommt alleine. Er bittet um eine ökumenische Trauung. Seine Frau ist katholisch. Sie sind schon standesamtlich getraut und leben zusammen.
Die Familie der Frau - in einer katholischen Diasporagemeinde lebend - legt Wert auf eine katholische Trauung. Der Ehemann möchte aber sein Evangelischsein nicht aufgeben. Das Gespräch mit dem katholischen Pfarrer hat schon stattgefunden. Derselbe schlug eine ökumenische Trauung vor. Dazu ist aber ein evangelischer Pfarrer notwendig. So bittet der Ehemann seinen Gemeindepfarrer, an der ökumenischen Trauung mitzuwirken.
Der evangelische Pfarrer erklärt seine grundsätzlich Bereitschaft, weist aber darauf hin, daß es keine ökumenische Trauung gäbe, sondern immer nur evangelische oder katholische Trauungen. Die Trauung in einer evangelischen Kirche sei eine evangelische Trauung. Da die Trauung in einer katholischen Kirche stattfinden solle, handele es sich um eine katholische Trauung.

Der Ehemann stutzt. Das könne er nicht vor seinen Freunden vertreten, die einer pietistischen Gruppe in der Kirchengemeinde angehören und ganz bewußt Evangelische sein wollen und somit alles Katholische ablehnen. Er sagt: "Die würden das nie verstehen, wenn ich mich katholisch trauen lassen würde."
Der Pfarrer weist darauf hin, daß man sich bei einer ökumenischen Trauung klar sein müsse, was man da tue. Er betrachte seine Mitwirkung - von beiden Konfessionen genehmigt - allerdings als bewußten Beitrag eines evangelischen Pfarrers im Rahmen der Predigt während der Trauung.
Dies möchte der Ehemann dann haben. Er erhält von dem Pfarrer zum nochmaligen Nachdenken mit seiner Frau ein kleines Informationsblatt über die Mischehe, das in die offiziellen Bestimmungen einführt, und ein kleines Büchlein "Mischehe. Probleme und Chance"[6]. Dann weist der Pfarrer den Ehemann darauf hin, daß die ökumenische Trauung nur dann einen Sinn hat, wenn die Frage der religiösen Erziehung der Kinder geklärt ist. Es müsse klar sein, in welcher Konfession die Kinder getauft und damit eingegliedert werden. Die ökumenische Trauung könne nicht dazu dienen, die notwendigen Entscheidungen vor sich herzuschieben. Der Sinn der kirchlichen Trauung selbst liege woanders.

Der Pfarrer erfährt, daß die Kinder katholisch getauft und erzogen werden sollen. Denn normalerweise würden die Kinder den Glauben der Mutter übernehmen, weil sie später am meisten mit den Kindern zu tun hätte. Man verabredet ein Traugespräch, das zusammen mit der Ehefrau stattfinden soll und zu dem sich das Ehepaar einen Trautext aussuchen soll.

Das Traugespräch findet statt.
Das Ehepaar bittet den Pfarrer gemeinsam um seine Mitwirkung bei einer katholischen Trauung in der katholischen Kirche.
Das Ehepaar hat auf die Bitte des evangelischen Pfarrers folgende zwei Trautexte ausgewählt, zwischen denen es sich dann entscheiden kann. Die Ehefrau hat Psalm 118 Vers22 ausgewählt:

"Dies ist der Tag, den der Herr macht; lasset uns freuen und fröhlich an ihm sein."

Sie findet diesen Spruch deswegen passend, weil die kirchliche Trauung doch ein Tag sei, an dem man sich freuen solle - das sei doch ein Grund zur Freud.
Der Ehemann hat Psalm 117, Vers 1 gewählt:

"Lobet den Herrn, alle Heiden! Preiset ihn alle Völker! Denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit."

Auf die Frage, warum denn dieses Wort gewählt worden sei, entwickelt sich ein längeres Gespräch.
Das Ehepaar meint, daß der jetzige Zustand zwischen ihnen beiden irgendwann einmal sich auch verschlechtern kann: "Wenn man nicht mehr die Gefühle füreinander hat, wie heute!" Dann brauche man "die Gnade Gottes", die "in Ewigkeit" über ihnen waltet und ihnen wieder zueinander helfen wird.

Gott habe ihm, sagt der Ehemann, schon oft geholfen - in Zeiten, in denen er nicht ein noch aus wußte. Er erzählt, wie er z.B. vor Prüfungen,als er sehr verzweifelt gewesen sei, von Bekannten und Freunden aufgemuntert worden sei. Diese Menschen habe ihm Gott geschickt. Nach der Konfirmation habe er ein lange Zeit - etwa drei bis vier Jahre - nichts vom Glauben wissen wollen. Dann aber - mit etwa 18 Jahren - habe er wieder angefangen zu beten und die Bibel zu lesen. Außerdem habe er einen Bekanntenkreis, der bewußt christlich leben möchte. Er gehe oft mit seiner Frau zu den Versammlungen. Einer dieser Bekannten sei mit ihm an derselben Arbeitsstelle. Oft diskutieren sie über Glaubensfragen. Der Arbeitskollege habe schon versucht, ihn zu bewegen, seine Frau evangelisch werden zu lassen

und sich dann evangelisch trauen zu lassen. Die Kinder würden dann auch evangelisch erzogen werden. Die katholische Kirche und Lehre widersprächen dem Evangelium.
Damit fand der Pfarrer einen Anknüpfungspunkt für die Frage, weshalb man sich denn in der katholischen Kirche trauen lassen möchte?
Der Ehemann, so sagte das junge Ehepaar, könne eher auf eine evangelische Trauung verzichten als die Frau. Der Ehemann hat zu seiner Familie einen loseren Kontakt als die Ehefrau zu ihrer Familie. Er ist vor etwa drei Jahren zuhause ausgezogen. Er konnte nicht so recht zu Wort kommen. Der Vater leidet schwer an einer Krankheit, die er aus dem 2. Weltkrieg mitgebracht hat. Die Mutter muß die Entscheidungen fällen. Der jüngere Bruder kann sich selbstständiger geben als der ältere, der sich kirchlich trauen lassen möchte. Der Ehemann hat auch manchmal Schwierigkeiten, sich ohne Stocken zu äußern; so schweigt er auch ganz gerne.
Vor der kirchlichen Trauung besuchen die Eheleute - nach altem Brauch - alle Verwandten, die dabei zur Hochzeit eingeladen werden. Bei dieser Gelegenheit sieht die Ehefrau viele Verwandte des Ehemannes zum ersten Mal. Wohingegen der Ehemann die Verwandten der Frau schon besser kennt.

Die Ehefrau kann auf eine katholische Trauung nur unter großen Problemen verzichten. Der Vater sei zwar exkommuniziert, weil er eine geschiedene Frau geheiratet habe. Aber die ganze Familie und Verwandtschaft lebt ziemlich intensiv zusammen. Sie leben in einer Diasporagemeinde, wie oben schon angedeutet. Bei allen Familienfeiern, Geburtstagen usw. besucht man sich gegenseitig, ohne eingeladen werden zu müssen. Man weiß eben, wann einer der Verwandten Geburtstag hat und man geht dann hin. Das "Geburtstagskind" erwartet dies auch und bereitet sich dementsprechend vor.
Diese Verwandtschaft könnte es nicht verwinden, wenn die Ehefrau sich evangelisch trauen lassen würde. Sie würde nicht in die evangelische Kirche kommen. Und das möchte die Ehefrau sehr gerne. Sie freut sich z.B. schon auf ihren Geburtstag, der etwa sechs Wochen nach der kirchlichen Trauung sein wird, weil dann alle Verwandte wieder zusammen kommen werden.
Manche aus ihrer Verwandtschaft sehen es nicht so gerne, daß sie einen evangelischen Mann heiratet. Aus allen oben genannten Gründen möchte sie gerne in ihrer katholischen Kirche getraut werden.
Sie fühlt sich auch in einer katholischen Kirche mehr zuhause und geborgen (mit Weihwasser, dem Weihrauchgeruch, der andachtsvollen Stille, der ganzen Atmosphäre und der Monstranz). In einer evangelischen Kirche fühle sie sich fremd.

Sie hat dennoch ein durchaus differenziertes Verhältnis zu kirchlichen Normen. Sie nimmt z.B. die Pille, obwohl sich der Papst dagegen ausgesprochen hat.
Beide wollten an sich die standesamtliche und die kirchliche Trauung zusammenlegen, wie das so üblich ist. Sie mußten aber - der Wohnung wegen- das Aufgebot ein halbes Jahr vor dem geplanten Termin der kirchlichen Trauung aufgeben und dann gleichzeitig in die Wohnung einziehen, die gerade frei geworden war. Zuerst wollten sie ohne irgendeine Trauung zusammenziehen, da der Termin für beide Trauungen ja schon feststand.
Da die katholische Familie aber gegen ein Zusammenziehen - ohne zumindestens standesamtlich getraut zu sein - sich ausgesprochen hatte, trennte man kirchliche und standesamtliche Trauung und zog nach erfolgter standesamtlicher Trauung in die neue Wohnung. Beide fühlen sie sich aber im Grunde noch nicht verheiratet. Das seien sie erst, wenn sie sich vor Gott das Jawort gegeben hätten.
Die standesamtliche Trauung sei nur eine Formsache. Die kirchliche Trauung sei das Entscheidende. Man stände dann vor Gott, der einem in der Not beistehe. Man wisse eben nicht, was die Zukunft alles bringe.

2.2.2. Analyse der Situation

Nachdem kurz der Inhalt des Traugesprächs in den für diese Arbeit wichtigen Fakten referiert worden ist, geht es um die Frage, inwieweit das Modell Krappmanns diese Situation zu erklären in der Lage ist. Dabei soll gleichzeitig sein Modell darzustellen versucht werden.
Die Grundfrage lautet:
Wie orientieren sich diese Eheleute mit ihren Erwartungen und Wünschen innerhalb der Normen und Erwartungen, die ihnen in ihrem Leben im Zusammenhang mit ihrer Eheschließung begegnen?

Sie leben zusammen, weil sie ihre Gemeinschaft als beglückend erleben. Sie wollen ihr Zusammensein in den Status eines Ehepaares überführen, weil sie glauben, daß dies durch den gegenwärtigen Zustand ihrer Beziehung gewagt werden könne.
In diesem Augenblick müssen beide Partner auf eine Reihe von Erwartungen eingehen, die sie berücksichtigen müssen, wenn sie weiterhin - und dies möglichst erfolgreich - zusammen bleiben wollen.
Mit anderen Worten: Sie wollen eine Form des Zusammenseins beginnen, über deren Führung in der Gesellschaft, in der sie leben, für alle geltende und aber auch nur bestimmte Gruppen betreffende Normen in Geltung sind.

Diesen Normen müssen sie entsprechen, wenn sie von der Gesellschaft als Ehepaar anerkannt werden wollen.
Mit den Worten Krappmanns: Die beiden wollen ihre "Identität" als Eheleute aufbauen. "Wer man ist, kann immer nur mit Hilfe sozial anerkannter Symbole dargestellt werden und verlangt stets nach Ratifizierung durch andere."[7]

Die Norm, der alle entsprechen müssen, ist die Forderung, sich zu Beginn einer Ehe standesamtlich trauen zu lassen. Dieser Norm kommen die beiden nach. Nur reicht ihnen die Erfüllung dieser Norm nicht aus. Die standesamtliche Trauung gibt den beiden nur die Berechtigung, eine Wohnung beziehen zu dürfen. Dies ist ihnen zwar wichtig, aber nicht entscheidend für ihre Interpretation ihres Zusammenseins.
Sie fühlen sich nicht als Ehepaar. Der Grund hierfür liegt darin, daß die oben angedeuteten Fragen nach der Zukunft der Ehe, die sie im Augenblick ihres Ehebeginns stellen, durch die standesamtliche Trauung nicht sinnvoll beantwortet werden. Und dies gehört für sie zum Beginn ihrer Ehe hinzu. Dies zeigt die Auswahl der Trautexte, die sie dann beide als Grundlage für die Traupredigt haben wollen.
Das Paar sieht in der Zukunft der Ehe Probleme auf sich zukommen. Die Sorge um die mögliche Lösung dieser sicherlich kommenden Probleme bewegt das Paar, wenn es daran geht, ihre persönliche Zuneigung in eine Ehe auf Lebenszeit übergehen zu lassen.
Sie fragen:
Was gibt Halt? Was umfaßt die Ehe weiter und tiefer als das augenblickliche Gefühl der Liebe und des Glücks?
Mit anderen Worten: Was strukturiert die Ehe im Augenblick des Beginnens so, daß auf Dauer die Hoffnung offen bleibt, daß man immer neu wieder anfangen kann? Das Paar befindet sich demnach in einem "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den" sie als "Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben".[8]
Den Sinn, der ihnen als "Interaktionspartner" als Ehepartner das Gefühl des Verheiratetseins vermittelt, sehen sie beide in der kirchlichen Trauung dargestellt. Indem sie sich kirchlich trauen lassen, begeben sie sich in den Zusammenhang eines "Symbolsystems", "über deren Bedeutung sich die Interaktionspartner hinreichend einig sind".[9]
Bei solchen Symbolsystemen geht es um eine "Sprache, die dadurch Interaktion erst möglich macht, daß ihre Zeichen in Symbole verwandelte Bedeutungen darstellen, die sich an als intentional begriffenes Rollenhandeln

knüpfen. Mit Hilfe sprachlicher Symbole, die im Sprechenden und Hörenden dieselbe Reaktion hervorzurufen vermögen, kann jeder Interaktionspartner die Erwartungen der anderen antizipieren und diese wiederum können seine Einstellungen vorwegnehmen."[10]

Das ist notwendig, denn die"Teilnahme an Interaktion verlangt, sich auf die Erwartungen der anderen einzustellen.

Dies gelingt über die Teilnahme an gemeinsamen Symbolsystemen, deren verschlüsselter Gehalt an Verhaltenserwartungen zugleich Interaktionsregeln darstellen. Den Interaktionspartnern ist es keineswegs möglich, nach Belieben zu verfahren, sondern sie sind gezwungen, Erwartungen der anderen und vorab definierte Interaktionsregeln in ihre Selbst- und Situationsdefinition aufzunehmen."[11]

Wichtig ist hierbei, daß die Menschen nicht mit dem Symbolsystem interagieren, sondern über das Symbolsystem miteinander umzugehen in der Lage sind. Es gilt zu berücksichtigen, daß man sich selbst hinter Symbolen verstecken kann, und dabei Menschen über seine wahren Absichten täuschen kann. Dies Risiko muß man aber eingehen, denn eine direkte Interaktion miteinander, in der man einander vollkommen offen vor Augen ist, ist dem Menschen nicht möglich.[12] Menschliche Interaktion muß sich also darauf verlassen können, daß der oben skizzierte Sinn von Symbolen von den Interaktionspartnern ernstgenommen wird, sodaß man sich in ihnen darzustellen sucht, so wie man ist. Dies muß man aber den Interaktionspartner glauben, zu beweisen - im naturwissenschaftlichen Sinne - ist es nicht.[13]

Das Symbolsystem, dem das Ehepaar gemeinsam entsprechen möchte, um ihr Eheleben sinnvoll in den kommenden Problemen leben zu können, ist das christliche Symbolsystem aber in katholischer und evangelischer Gestalt in ihnen beiden präsent, samt den konfessionell verschiedenen "Normen- und Erwartungssystemen."[14]

Letzteres zeigt sich z.B. an der z.T. verschiedenen Sexualethik, die vom katholischen Partner den Verzicht auf die Pille als Verhütungsmittel verlangt. Dies Problem haben sie für sich schon gelöst. Das Paar lebt in geschlechtlicher Gemeinschaft miteinander, ohne sofort Kinder bekommen zu wollen. Das Paar sagt, daß es die Pille zur Empfängnisverhütung benutzt, obwohl der Papst es nicht wolle. Das Verbot jeglicher Empfängnisverhütungsmittel, die dem Wesen der Ehe als Geschlechtsgemeinschaft zur Zeugung von Kindern widerspricht, scheint diesem Paar - auch dem katholischen Partner! - nicht sinnvoll für ihre gelingende Interaktion

zu sein. Von protestantischer Seite aus gibt es keine derartig begründeten Verbote der Pille u.a. als Empfängnisverhütungsmittel.
Der gesellschaftliche Zusammenhang, in dem das Paar zu leben und den es in ihren Handlungen zu berücksichtigen hat, besteht also aus "sich wandelnden und konfligierenden Normen- und Erwartungssystemen"[15].
Dies ist nach Krappmann nicht allein auf die konfessionelle Unterschiedenheit der Sexualethik zu beziehen, sondern in Wahrheit die "Normalität: "Unter Bedingungen einer Kommunikation, in der die Interaktionspartner überhaupt die Chance haben, eigene Erwartungen vorzutragen, ist anzunehmen, daß jeder von ihnen aufgrund seiner persönlichen Biographie und der besonderen Kombination von Rollen, die er in anderen Interaktionssystemen innehat, eine von der seiner Partner in mancher Hinsicht unterschiedliche Situationsdefinition in die Interaktion mitbringt. Die Interaktion wird erst dann ablaufen können, wenn die Interaktionspartner plausible Vorstellungen entwickelt haben, wer ihre Gegenüber sind und in welcher Situation sie sich befinden."[16]
Dies zeigt sich den Partnern u.a. besonders in dem Augenblick, in dem sie sich kirchlich trauen lassen wollen. Ihre verschiedene Konfessionszugehörigkeit kommt als Problem ins Bewußtsein und beginnt intensiv das Umgehen miteinander in den Überlegungen und notwendigen Entscheidungen zu prägen.
Die beiden Konfessionen stellen "Interpretationen" der Lebenswirklichkeit "Trauung" zur Verfügung. Jeder Katholik und jeder Protestant läßt sich in seiner Konfession trauen. Nur wenn Menschen eine Geschichte hinter sich haben, die sie zusammengeführt hat, ohne das das Katholische oder das Protestantische ein Hindernis gewesen ist, dann reichen diese konfessionellen Normen für die Eheschließung nicht mehr aus, um die besondere Situation so zu bewältgen, daß beide zusammen kommen und leben können.
Diese Normen sollen ja die Situation sinnvoll regeln helfen. Sie reichen aber nicht aus, "um den Interaktionsprozeß zu erhalten, weil die divergierenden Interaktionsbeteiligungen und die soziale Biographie des einzelnen nie voll in ihnen ausgedrückt werden können"[17].
Sie müssen aber von beiden Partner berücksichtigt werden. Man kann nicht miteinander leben, ohne "die vorgegebenen Interpretationsmuster zu berücksichtigen"[18]. Denn beide leben sie mehr oder weniger bewußt ihren jeweiligen Glauben. Beide sind sie eingebettet in Beziehungen außerhalb ihres gemeinsamen Lebens. Beide leben sie von diesen Beziehungen und wollen ihre Beteiligung an ihnen nicht aufgeben. Sie will ihre katholi-

schen Verwandten nicht verlieren, und er nicht seine Freunde. Beide wollen sie aber, daß ihre gemeinsame "Interaktion" als Eheleute gelingt.

So stehen sie vor einem "Problem, das nicht gelöst werden kann, indem das Individuum es beseitigt und sich daher in zuküftigen Handlungssituationen mit ihm nicht mehr auseinanderzusetzen braucht".[19]

Der konfessionelle Unterschied wird - auch wenn ein Partner den Glauben wechselt und damit die Unterschiedenheit beendet - sich weiter auswirken, bis in die Probleme der religiösen Erziehung der Kinder hinein. Denn die Biographie des den Glauben wechselnden Partners wird sich nicht ungeschehen machen lassen. Sie geht, ebenso wie die Interaktionsbeteiligungen neben der Ehe, immer in den gegenwärtigen Interaktionsprozeß ein.[20]

"Die Struktur fortdauernder Interaktionsprozesse erlegt dem Individuum vielmehr auf, sein Handeln beständig an einem Bezugsrahmen diskrepanter und inkonsistenter Anforderungen zu orientieren. Einerseits muß es nämlich die von seinen eigenen und auch untereinander divergierenden Erwartungen seiner Interaktionspartner berücksichtigen, um seine Beteiligung an Interaktionen zu sichern. Es darf dabei auch die Anforderungen von Interaktionspartnern nicht außer Acht lassen, die in der aktuellen Situation nicht anwesend sind. Andererseits steht das Individuum auch vor der Notwendigkeit, seine eigenen Erwartungen und Bedürfnisse den anderen zu verdeutlichen, weil die vollständige Übernahme der Anforderungen seiner derzeitigen Interaktionspartner seine Beteiligung in anderen Interaktionssystemen belasten würde."[21]

Das Paar möchte, daß ihre Ehe gelingt. Mit anderen Worten gesagt: Sie wollen in die Interaktion als Eheleute eintreten als "kommunikatives Handeln zwischen Partnern, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen".[22] Dies soll und muß in einem "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes" geschehen, "den sie als Interaktionspartner" Eheleute "ihrem Auftreten und Handeln geben".[23] Die Ehepartner müssen folglich eine Leistung erbringen, die "die Bedingung der Möglichkeit ihrer Beteiligung an den Kommunikations- und Interaktionsprozessen"[24] darstellt: Jeder der Partner muß in den "konfligierenden Normen- und Erwartungssystemen ... sich als identisches Subjekt festhalten"[25]. Das ist notwendig, da nur, wenn man "in den nebeneinanderstehenden Interaktionsprozessen als derselbe aufzutreten beziehungsweise wiedererkennbar zu sein"[26] sich bemüht, man für andere als

Interaktionspartner verläßlich ist.
Diese Leistung geht "aus strukturellen Notwendigkeiten des Interaktionsprozesses"[27] hervor und ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt.

Die strukturellen Notwendigkeiten, denen das Ehepaar zu entsprechen hat, sind z.B. in ihrer verschiedenen konfessionell geprägten Biographie zu sehen.
Als "identisches Subjekt"[28] kann man sich nicht festhalten, wenn man allen Erwartungen in allen Interaktionssystemen, in denen man lebt, zu entsprechen versucht. Dann zerbricht man "an den unaufgeklärten Gegensätzen der Erwartungen"[29], z.B. der Verschiedenheit konfessionell bestimmter Normen.
Das Individuum ist zwar gezwungen, "sich im Horizont antizipierter Situationsdefinitionen zu präsentieren"[30]. Es reicht aber nicht aus, sich an den antizipierten Situationsdefinitionen zu orientieren, "um die Beteiligung an Interaktionen zu sichern"[31].
Die Interaktionspartner sind vielmehr gezwungen, "zu negieren, daß die vorgegebenen Erwartungen es in seinen Bedürfnissen erschöpfend bezeichnen"[32]. Sie sind "zu einer eigenen Leistung genötigt".[33]
Was die Eheleute bei ihrem Versuch der Identitätsfindung und -darstellung an eigener Leistung zu erbringen haben, erörtert Krappmann dann wie folgt: "Während der einzelne im Hinblick auf die verschiedenen gleichzeitigen Interaktionssysteme das Problem zu lösen hat, wie er als ein und derselbe auftreten kann, obwohl er sich in jeder Interaktion im Horizont verschiedener Erwartungen artikulieren muß, steht er im Hinblick auf die Zeitdimension vor der Frage, wie er seinen Lebenslauf als kontinuierlich zu interpretieren und darzustellen vermag, obwohl er in verschiedenen Lebensphasen auf sehr unterschiedliche Art und Weise versucht hat, die Balance einer Ich-Identität aufrechtzuerhalten."[34]
Krappmann unterscheidet dann zwischen "sozialer und persönlicher Ich-Identität"[35].
Er übernimmt hier Begriffe von Goffmann, und schließt sich dessen Erläuterungen und den Ergänzungsvorschlägen von Habermas an.[36]
"Soziale Identität bezieht sich ... auf die Erwartungen der anderen, die sie gegenüber einem Individuum im Interaktionsprozeß hegen"[37], und zwar "in der horizontalen Ebene, nämlich im Hinblick auf die gleichzeitige Beteiligung des Individuums an mehreren Interaktionsprozessen"[38]. Die persönliche Identität bezieht sich "auf die Einzigartigkeit des Individuums"[39] in der"Zeitdimension, also dem Lebens-

lauf des Individuums, in dem dieses sich immer wieder mit neuen sozial definierten Identitäten konfrontiert sieht[40]". Es geht um "das Problem von Identitätsgewinnung und Identitätserhaltung im Zeitablauf"[41].
In den Dimensionen der sozialen und persönlichen Identität gewinnt die von dem Ehepaar zu errichtende Identität "eine über den aktuellen Interaktionsprozeß hinausreichende Orientierung"[42].
Es ist dabei außerdem zu beachten, daß persönliche und soziale Identität "ein Gegenstand der Definition durch andere ist"[43]. Denn wer man ist, kann man nur innerhalb der Erwartungen anderer darstellen und diese Darstellung verlangt stets nach Ratifizierung durch andere. Die Errichtung von Identität kann sich also nur im Rahmen sozialer Interaktion vollziehen[44].
Diese Unterscheidung der Identität in soziale und persönliche Identität ist insofern wichtig, als in seiner sozialen Identität das Individuum zeigen muß, inwieweit es im Horizont der Anforderungen aus anderen Interaktionssituationen die Erwartungen der gegenwärtigen Interaktionssituation berücksichtigen kann. Die persönliche Identität "bezieht sich auf eine dem Individuum durch seine Interaktionspartner zugeschriebene Biographie. Diese Biographie betont die Einzigartigkeit des Individuums, denn seine Lebensgeschichte wird anders gesehen als die aller Individuen. Zugleich wird in ihr Kontinuität unterstellt, da sie voraussetzt, daß die Ereignisse im Ablauf eines Lebens zu einer Lebensgeschichte integriert werden können, in der frühere Vorkommnisse und Erfahrungen spätere beeinflußt haben und beeinflussen werden."[45]
Von daher gehören "Einzigartigkeit und Kontinuität" zusammen. Denn "die Kontinuität des Individuums" setzt seine Einzigartigkeit voraus.
Denn das Individuum ist nur dann "zu verschiedenen Zeitpunkten als dasselbe identifizierbar". "Einzigartigkeit hinwiederum verlangt nach Kontinuität, weil sie bedeutet, daß das Individuum seine Besonderheit gegen die ihm angetragenen Definitionen der anderen festzuhalten versteht."[46]

Wichtig ist der Hinweis, daß der "Ort der Entstehung und Zuschreibung für "personal identity... der jeweils aktuelle Interaktionsprozeß" ist"[47].

Die Interaktionspartner haben an einer Biographie Interesse, weil sie "der Sicherung des Interaktionsprozesses" dient. Eine "offengelegte Biographie "macht"Motive antizipierbar" und erlaubt damit "Handlungskontrolle". "Das Individuum seinerseits steht vor der Notwendigkeit, seine Vergangenheit je nach den Erfordernissen des Interaktionsprozesses neu zu interpretieren, um ebenfalls zur Sicherung des Fortgangs der Interaktion beizutragen."[48]

Für das Ehepaar ist es somit wichtig, wie es sich als soziale und persönliche Ich-Identität präsentieren kann, weil davon ihre Interaktionsbeteiligungen in der Gegenwart und in der Zukunft abhängen, in ihrem eigenen Interaktionsbereich und in allen anderen.
Wie das Ehepaar dieses Problem zu lösen gedenkt, soll nun dargestellt werden.

Die konfligierenden Normen- und Erwartungssysteme, in denen das Ehepaar sich orientieren muß, sind in Bezug auf die kirchliche Trauung durch die Verschiedenheit der katholischen und der evangelischen Konfessionszugehörigkeit bestimmt.
Die Ehepartner wurden auf verschiedene Weise geprägt. Diese Prägung geht bis tief in die Gefühlswelt hinein. Dies zeigt z.B. die Äußerung der Ehefrau, daß sie sich in einer katholischen Kirche geborgener fühlt als in einer evangelischen Kirche, in der sie sich fremd fühlt.

Der Ehemann befindet sich in einer christlichen Gruppe, die keinen großen Wert auf Räume legt. Vielmehr beschäftigt diese Gruppe sich mit dem Lesen des Neuen Testamentes und der Pflege der Gruppenbeziehungen im Gespräch über Texte und gemeinsamen Gebet.
Die Ehefrau lebte bis zu diesem Zeitpunkt, in dem beide in die neue Wohnung gezogen sind, bei ihren Eltern. Sie hatte dort immer die Möglichkeit, sich verbal und auch kritisch einzubringen. Sie konnte das Familienleben durch ihre eigenen Beiträge aktiv mitbeeinflussen. Von daher erscheint ihr die Situation im Elternhaus ihres Mannes nicht akzeptabel. Sie kann von daher seine "Identitätstransformation"[65] verstehen und annehmen, die darin sichtbar wurde, daß er von zuhause vor einigen Jahren ausgezogen ist, um sich eine eigene Wohnung und einen Lebenskreis aufzubauen, in dem er zum Tragen kommen kann. Sie kann dies akzeptieren, obwohl sie selbst anders ihr Leben bis zur Heirat verbracht hat, und ihr Mann dadurch eine andere Biographie und eine andere Einzigartigkeit präsentiert. Seine Interpretation dieses Vorganges ist ihr plausibel. Seine Motive, von zuhause wegzugehen, sind ihr akzeptabel und bedeuten für sie keine Gefährdung ihres gemeinsamen Lebens. Denn der Wille, sich selbst in Interaktionen einbringen zu können, bestimmt auch ihr eigenes Handeln. Diese verschiedene Lebensgeschichte muß nun in der kirchlichen Trauung in den Identitäten Berücksichtigung finden, die sie beide errichten müssen, damit ihre Interaktion weitergehen kann.

Sie müssen soziale und persönliche Identitäten in einer Ich-Identität errichten, die das jeweilige Gesamt ihrer Beziehungen berücksichtigt. Aber sie können nicht einfach die Erwartungen ihres Ehepartners und dessen Bezugsgruppen übernehmen, ohne dadurch in Widerspruch mit den eigenen Erwartungen und den Erwartungen der eigenen Bezugsgruppen zu kommen. Beiden Erwartungen nachzukommen, zeigt sich als unmöglich.
Die Ehefrau kann nicht den evangelischen Erwartungen nachkommen, die besonders von den Freunden des Mannes artikuliert werden. Sie kann ihren Glauben nicht aufgeben und sich evangelisch trauen lassen.
Denn in ihrem Lebenslauf - ihrer persönlichen Identität - ist sie wesentlich durch die katholische Kirche geprägt. Dies könnte sie nicht verleugnen, ohne sich selbst aufgeben zu müssen. Das wäre aber auch für den Ehemann nicht akzeptabel. Denn das, was sie ist, ist sie auch durch ihre katholische Kofession geworden.
Sie kann den evangelischen Erwartungen auch deshalb nicht nachkommen, weil sie stark in ihre katholische Verwandtschaft eingebettet ist. Diese nimmt zwar hin, daß sie einen evangelischen Mann heiratet, aber eine evangelische Trauung und dann noch eine Konversion käme einer Trennung von der Familie gleich. Die Familie käme nie in eine evangelische Kirche zur Trauung. Hier zeigt sich auch der höhere Repressionsgrad in den familiären Beziehungen dieser katholischen (sudetendeutschen) Familie - die Kehrseite dieser engen, familiären, tragenden Beziehungen, die innerhalb eines Rahmens durch verschiedenes kritisches Verhalten zuläßt - auch die Heirat eines evangelischen Mannes.
Da also die Ehefrau sehr an der Familie hängt und sich im katholischen Kirchenraum geborgen fühlt, ebenfalls auch die fälligen Sanktionen nicht erleiden möchte, bittet sie ihren Mann, auf die evangelische Trauung zu verzichten. Er könne das doch einfacher, da seine Familie auch in eine katholische Kirche kommt und er nicht solch enge Bindungen an seine Familie hat, wie sie sie gerne bei der eigenen weiterpflegen möchte.

Der Ehemann kann aber nicht ganz so leicht verzichten, da seine persönliche Identität evangelisch geprägt ist. Diese seine persönliche und soziale Identität zeigt sich zwar nicht im Gebundensein an bestimmte Kirchenräume, wohl aber in seiner Bindung an evangelische Gemeinschaftsgruppen. Ein Mitglied dieser Gruppe ist ein guter Arbeitskollege von ihm, mit dem er - fast täglich - viele Glaubensdinge bespricht. Sie haben auch - wie angedeutet[49] - die Probleme seiner Mischehe besprochen. Von diesem Freundeskreis her kommt eine antikatholische Haltung dem Ehemann entgegen. Der Ehemann lebt aber vom Kontakt in und mit dieser

Gruppe, zu der auch seine Frau kommt. Diesen Kontakt möchte er nicht aufgeben, weil er durch ihn wesentlich in seinem Glauben geprägt wird.

Die gerade skizzierte "persönliche und soziale Identität" der Ehepartner ist ihnen von anderen zuerkannt worden.
"Diese zugeschriebene "personal identity" gehört "nun aber" zu den gewichtigsten Gründen, den Erwartungen, die mit der angetragenen "sozial identity" "(sich katholisch trauen zu lassen)" verknüpft sind, nicht voll zu entsprechen."[50]
Der Druck, den beide Eheleute aushalten müssen, ist aber in sich verschieden stark. Die Ehefrau ist einem größeren inneren und äußeren Druck ausgesetzt - durch ihre persönliche und soziale Identität - als der Ehemann.

Die Lösung dieser Problematik brachte den Vorschlag, die kirchliche Trauung als ökumenische Trauung durchzuführen. Dieser Vorschlag kam vom katholischen Pfarrer. Die Gegenwart eines evangelischen Pfarrers bedeutete für den evangelischen Partner die Möglichkeit, sich in einer katholischen Kirche als dennoch evangelisch darzustellen.
So übernimmt er die Erwartungen seiner Frau und die ihrer Familienangehörigen in einer Art und Weise, die es ihm ermöglicht, deutlich zu machen, daß er in der Übernahme der Erwartungen nicht voll subsumierbar ist.
Hier zeigt sich, was für jede Identität gilt:
Jede Identität ist "im Hinblick auf die Erwartungen problematisch", "weil diese prinzipiell unerfüllbar sind. Es ist schon darauf verwiesen worden, daß die Gründe hierfür sowohl in den bestehenden Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten der gerade ablaufenden Interaktion zu finden sind als auch in der Tatsache, daß jeder an mehreren Interaktionssystemen - gleichzusetzen mit: Rollensystemen - beteiligt ist, die ihn auf Bezugsgruppen mit zum Teil recht verschiedenen oder einander sogar ausschließenden Erwartungen verweisen."[51]
Der Ehemann löst das Problem, indem er seine individuelle Identität so bewahrt, daß er "die sozialen Identitätsnormen nicht voll übernimmt, sondern nur respektiert, und zwar indem" er "trotz Benutzung dieser Normen, ohne die" er "sich als Interaktionspartner nicht etablieren kann, zu erkennen gibt, daß" er "doch nicht gänzlich unter sie zu subsumieren ist"[52]. Mit anderen Worten: Der Ehemann übernimmt die Erwartungen, sich auf eine katholische Trauung in einer katholischen Kirche einzulassen, auf einer "als - ob - Basis"[53].
In einer katholischen Gemeinde ist es normal, daß man sich katholisch trauen läßt. Dieser Normalität kommt der Ehemann in einer "Scheinnorma-

lität"[54] entgegen. Diese Schein-Normalität ist "die "Lösung" des Identitätsproblems im Hinblick auf die gleichzeitigen relevanten Erwartungen aus sämtlichen Interaktionssystemen, an denen ein Individuum zur Zeit beteiligt ist und die mehr verlangen als erfüllbar ist"[55]. Durch diese "Schein-Normalität" (phantom normalcy) drückt der Ehemann durch seine "als ob"-Übernahme angesonnener Erwartungen mehr von sich aus, "als die gerade aktuelle Interaktionssituation verlangt"[56].

Diese "als ob"-Übernahme eröffnet "dem Individuum die Chance, in den nebeneinanderstehenden Interaktionsprozessen als dasselbe aufzutreten beziehungsweise wiedererkennbar zu sein. Es stellt nämlich durch die "als ob"-Übernahme der Normen in jeder Interaktionssituation auch einen Bezug zu seinen anderen Rollen her, um auf diese Weise zu erkennen zu geben, daß es den Anforderungen dieser Situation nicht voll entsprechen kann und darf"[57].

Im Rahmen einer kirchlichen Trauung gibt es eindeutige präzise Identifikationssymbole, die eine Trauung als katholisch qualifizieren: der Kirchenraum, der katholische Priester, die Form der Trauung, besonders die Form der Traufragen. Der evangelische Ehemann muß nun deutlich machen - über die im Grunde begrenzenden Identifikationssymbole hinaus - "mit welchen Erwartungen und Bedürfnissen, mit welchem Spielraum und welchen Rücksichtnahmen"[58] er sich an dieser Interaktion (katholische Trauung) beteiligen kann und möchte. Er muß versuchen, "den begrenzenden Rahmen von Erwartungen zu sprengen und sich "präzis" in anderer Art darzustellen"[59].

Dies macht er, indem er den evangelischen Pfarrer um Mitwirkung an dieser Trauung bittet.

Er benutzt auf diese Weise ein "Symbol", das "soziale Positionen, Kategorien von Personen und Interaktionsbereiche" bezeichnet, um "möglichst umfassend seine besonderen Absichten und Wünsche sichtbar zu machen, um die Möglichkeit zu ihm entsprechender Interaktion zu wahren"[60].

Der evangelische Pfarrer muß dem aber zustimmen können und es als Teil seines Amtes begreifen können, Identifikationssymbol evangelischen Glaubens zu sein. Ansonsten kann der Versuch des Ehemannes, in dieser durch widersprüchliche Erwartungen und Normensysteme geprägten Situation seine Identität zu erhalten, schwerlich gelingen.

Seiner Frau und ihrer Familie ist er entgegengekommen durch die "als ob"-Übernahme ihrer Erwartungen, indem er sich katholisch trauen läßt.

Seinen Freunden entspricht er durch die Gegenwart eines evangelischen Pfarrers, der seine evangelische Prägung repräsentiert, obwohl er sich katholisch trauen läßt.
Der Ehemann stellt sich also samt seinen Bezügen in einer Identitätsbalance dar, die von seinen gesamten Interaktionspartnern akzeptiert wird, und damit zur Erhaltung seiner Interaktionsbeteiligungen und zum Gelingen der ganzen Interaktion beiträgt.
Diese Identitätsleistung erbringt auch die Ehefrau. Nur ist ihre Situation auf andere Weise vorstrukturiert. Auch sie kann die Erwartungen ihrer Interaktionspartner nicht einfach übernehmen.
Sie möchte auf den evangelischen Mann als Ehemann nicht verzichten. Gleichzeitig aber auch weiter in der Geborgenheit ihrer Kirche und der ihrer Familie leben. Dies ist ihr möglich, weil ihr Mann ihr zugesteht, daß beide sich in der katholischen Kirche trauen lassen. Sie übernimmt diese Erwartungen an ihre soziale und persönliche Identität durch ihre katholischen Interaktionspartner aber auch nur auf einer "als ob"-Basis - in einer "Schein-Normalität". Denn durch die Mitwirkung eines evangelischen Pfarrers, die sie "respektiert", macht sie offenkundig, daß sie auch im evangelischen Bereich Interaktionspartner hat und sie sich erhalten möchte.

Die Identitätsbalance dieser beiden Interaktionspartner ist also Teil des "Interaktionsprozesses" als den sich die kirchliche Trauung herausgestellt hat, und somit in diesem Prozeß entstanden, und ist in ihrer Eigenart außerhalb dieses Interaktionsprozesses nicht möglich.
"Diese Ich-Identität ist "somit" kein fester Besitz des Individuums.
Da sie Bestandteil des Interaktionsprozesses selber ist, muß sie in jedem Interaktionsprozeß angesichts anderer Erwartungen und einer ständig sich verändernden Lebensgeschichte des Individuums neu formuliert werden."[61]

Diese jeweils verschiedene Identitätsbalance, die die Ehepartner errichten, ist die Grundlage dafür, daß der "Interaktionsprozeß" Trauung gelingt.
Sie gingen von der Frage aus nach dem, was ihre gegenseitige Beziehung auch in die Zukunft ihrer Ehe trägt. Die standesamtliche Trauung gab ihnen nicht die Grundlage dazu. Die kirchliche Trauung hingegen bedeutet in ihren Augen Antwort auf ihre Frage nach einer Zukunft, der sie sich überlassen können.
Ihre Identitätsbalance, die sie im Rahmen der kirchlichen Trauung errichten, stellt die Arbeitsgrundlage dar, auf der sie bei Respektierung der sozialen und persönlichen Identität des Ehepartners, den Schritt in die Ehe wagen können.

Dieser Arbeitskonsens zeigt, daß sie in der Lage sind, trotz ihrer Beteiligung an Bezugsgruppen mit zum Teil recht verschiedener oder einander ausschließender Erwartungen, "Interaktion - also kommunikatives Handeln zwischen Partnern, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen -"[62] zu sichern, indem sie der "Notwendigkeit einer subjektiven Selbstdarstellung"[63] entsprechen.

Diese subjektive Selbstdarstellung bringt ein "Element" in den Interaktionsprozeß, "das nicht nur übernommen ist, sondern die ihm allein eigene Interaktionssituation aufarbeitet"[64].

Beide übernehmen sie in ihrer Interaktionsbalance und der Darstellung derselben die Erwartungen der anderen. Dadurch verändert sich ihre eigene vorherige Identität. Sie entsprechen aber nicht voll den Erwartungen der anderen - in der Art wie sie das Gesamt ihrer Beziehungen in ihrer besonderen Identitätsdarstellung sichtbar werden lassen, um deren Anerkennung sie in der kirchlichen Trauung alle Beteiligten durch die Bitte um Teilnahme am Gottesdienst und dem anschließenden Feste bitten.

Jeder, der an dieser kirchlichen Trauung und dem anschließenden Fest teilnimmt, erkennt die von dem Ehepaar neue, besondere Identitätsbalance an und verändert damit seine eigene Identitätsbalance und Identitätsdarstellung.

Dies betrifft Verwandte und Freunde, sowie die Amtsträger beider Konfessionen, alle und jeden auf je verschiedene Art und Weise.

Alle nehmen sie durch ihre Teilnahme an der Trauung Stellung zu dieser Trauung. Jeder unter der Berücksichtigung seiner sonstigen Interaktionsbeteiligungen. Dadurch verändert sich auch ihre Identitätsbalance. Dies soll hier aber allein für das Brautpaar weiter verfolgt werden.

Die "Identitätsinformationen" durchziehen das ganze Leben des Ehepaares. Denn im Laufe der Ehe muß die Ich-Identität, die ein Bestandteil des Interaktionsprozesses selbst ist,angesichts anderer Erwartungen und einer ständig sich verändernden Lebensgeschichte neu formuliert werden"[66].

So wird von dem Ehepaar Offenheit verlangt, einmal "im Hinblick auf den ungewissen Ablauf der einzelnen Interaktion" z.B. in ihrer Ehe, zum andern "auch angesichts der Notwendigkeit, das ganze Leben hindurch ständig von Interaktionssystem zu Interaktionssystem zu wechseln. Die immer wieder anderen Interaktionspartner und ihre Erwartungen erfordern stets neu Identitätskonstruktionen, die auf wieder andere zukünftige Entwicklungen vorbereitet sein müssen. Wer sich auf eine Identitätspräsentation verläßt, die eben noch zu erfolgreicher Interaktion verhalf, kann schnell enttäuscht werden, weil er verabsäumt, die neuen Erwartungen aufzunehmen."[67] Die Erörterung der Identitätsprobleme des Brautpaares zeigen

aber, daß die Individuen ihre jeweilige Identität in den notwendigen "Identitätstransformationen" nicht vollständig neu entwerfen müssen. Frühere Erfahrungen fließen in die neue Selbstdarstellung ein."Früher bewährte und neuübernommene Identitätszüge amalgieren zu neuer Identität".[68]

L. Krappmann weist darauf hin, daß viele "Identitätstransformationen... durch institutionalisierte Vorkehrungen unterstützt werden: Schulen, Probezeiten, Beratungen und vieles mehr soll helfen, die Erwartungen der anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren"[69].

Die Verlobungszeit, die ja durch Gesetze einen gewissen Schutz hat, ist solch eine institutionalisierte Vorkehrung, damit die Verlobten lernen, die Erwartungen des anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren, um ein die "Interaktion" Ehe tragendes Verhalten einzuüben.

2.2.3. Die Verlobungszeit

Die Verlobungszeit geht in der Regel einer Eheschließung voraus. Sie wird oft in einer Familienfeier begonnen. Von nun an sehen und behandeln sich die Verlobten als zukünftige Ehepartner. Man praktiziert ein Miteinander, das noch in der Schwebe ist - zwischen Verliebtsein und Verheiratetsein- aber doch von der bewußten endgültigen Zusammengehörigkeit her geprägt wird: man hat sich ja gegenseitig versprochen. Man geht also miteinander um, als ob man Ehemann und Ehefrau wäre[70]. Dies geschieht aber gleichsam unter dem Gedanken, daß man ja noch nicht endgültig zusammenlebt, obwohl man sich die Ehe versprochen hat.

In dieser Zeit kann man unter möglichst großer Offenheit die gemeinsame Lebensbasis abschreiten, die Möglichkeiten der gemeinsamen Konfliktbewältigung erfahren und somit herausfinden, inwieweit man wirklich ein gemeinsames Symbolsystem hat, über das man miteinander interagieren kann. In der Zeit der Verliebtheit lebte man in und von dem Gefühl, sich bei dem anderen ganz einfach glücklich und verstanden zu erleben.

Jetzt geht es darum, sich gemeinsam um den Sinn dessen zu bemühen, den das augenblickliche gemeinsame Leben hat und das zukünftige haben soll. Wie man sich einrichten will, wo man seine Wohnung nehmen möchte, welchen Berufsweg man einschlagen will,welche Ausbildung man vorantreiben will, worauf man verzichten kann - dies alles gilt es u.a. zu bedenken, zu planen und gemeinsam zu entscheiden.

Man lernt die verschiedenen Familien unter dem Status des Verlobtseins kennen. Man wird als zukünftiger Teil der Familie in viele Zusammenhänge der Familien eingeführt. All das ist wichtig, damit man weiß, aus welcher Atmosphäre und Problemen der zukünftige Ehegatte herkommt und wie er selbst

damit umzugehen gelernt hat. So lernt man ihn besser verstehen. Seine Biographie wird durchsichtig. Man erkennt die Gründe für so manche Eigenart und die Kontinuität der Persönlichkeit des anderen als "soziale und persönliche Identität". Und damit lernt man, die Erwartungen der anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren"[71].
Auf diese Weise hat die Verlobungszeit den Sinn, durch das Eheversprechen ermöglicht, möglichst viel über den anderen und über die gemeinsamen Lebensmöglichkeiten zu erfahren, was notwendig ist, um getrost die versprochene Ehe beginnen zu können, oder aber das Verlöbnis zu lösen.
Nach der Verlobungszeit beginnt man eine Ehe in der Gewißheit darüber, daß das bisherige gemeinsame Leben sinnvoll verlaufen ist. Auf der "als-ob Basis"[72] der Verlobungszeit, in der man miteinander umgehen kann, als ob man verheiratet wäre, aber dennoch weiß, daß dies noch nicht der Fall ist, und daß dies auch Grenzen der Interaktion setzt, lernt man so einander kennen, daß man die "Identitätstransformation"[73] in die Ehe durch die Trauung getrost vollziehen kann. Ob allerdings die Ehe selbst gelingen wird, das wird sich erst im Laufe der ganzen Ehezeit herausstellen. Niemand weiß, was an Freude und Leid eine Ehe zu bewältigen haben wird.

2.2.4. Das Traugespräch

Eine andere von der Kirche durch den Pfarrer erwartete institutionalisierte Vorkehrung zur Unterstützung der Identitätstransformationen, die mit einer Eheschließung zusammenhängen, ist das Traugespräch, das vor jeder Trauung zwischen dem Brautpaar und dem Pfarrer geführt werden muß. Es zeigt sich dem katholischen Pfarrer, der das erste Traugespräch geführt hat, daß aufgrund der verschiedenen Konfessionszugehörigkeit die beiden Ehepartner verschiedene "Symbolsysteme" im Laufe ihres Lebens erlernt haben, "deren verschlüsselter Gehalt an Verhaltenserwartungen zugleich Interaktionsregeln darstellen"[74]. Konkret heißt dies, daß zu Beginn ihrer Ehe beide Konfessionen ein genau vorgeschriebenes Verhalten von ihnen erwarten. Diese verschiedenen Erwartungen werden durch die oben genannten Bezugsgruppen noch unterstützt, die Verwandten und Freunde.
Das Ehepaar steht damit vor dem Problem, ihre verschiedene Prägung im Verlauf der Interaktion, die zur kirchlichen Trauung führen soll, zu einer Übereinkunft zu bringen, die ihnen eine weitere gemeinsame Interaktion trotz möglicherweis unausgeglichener Gegensätze eröffnet.
Dazu sollen die Traugespräche bei dem katholischen und dem evangelischen Pfarrer dienen. Nämlich die widersprüchlichen Elemente so aufzuarbeiten,

damit ein "working-consensus"[75] in einer "Identitätsbalance"entsteht, der die gemeinsame kirchliche Trauung und damit auch eine gemeinsame Zukunft ermöglicht.

Dieser Versuch kann zum Scheitern verurteilt sein, wenn die jeweilige Konfession eine Interpretation seiner Normen nicht zuläßt, auch dann, wenn trotz vorhandener "Interpretationsspielräume"[76] die Interaktionspartner eine balancierende Ich-Identität nicht erreichen, wenn sie einen "working-consensus" nicht sich erarbeiten können.

Zu diesem Versuch ist jemand notwendig, der zum Tragen bringen kann, auf welche Weise der christliche Glaube in seiner jeweiligen konfessionellen Prägung eine Hilfe sein kann, um die gemeinsamen Probleme zu meistern. Die für diese Aufgabe ausgebildete Person muß den Eheleuten zu einer dem Gesamt ihrer Beziehungen entsprechenden Haltung verhelfen.[77] Dies kann aber nur die hierfür offiziell autorisierte Person, weil es um die öffentliche Anerkennnung der Ehe geht, die sich bewußt konkreten Normen gegenüber öffentlich binden möchte.

Das Traugespräch hat damit die Aufgabe, die "Identitätstransformation" der Verlobten zu Eheleuten zu unterstützen, um die zukünftige, gewollte "Interaktion" als Ehepaar zu ermöglichen und offenzuhalten "als kommunikatives Handeln zwischen Partner, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen"[78], und zwar in einem "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den die Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[79].

2.2.5. Die kirchliche Trauung

Der Wunsch nach einer kirchlichen Trauung zeigte eine Fülle von Erwartungen und Befürchtungen, Hoffnungen und Bindungen, die bei der Eheschließung berücksichtigt werden wollen, und nach der Meinung der Brautleute allein in der kirchlichen Trauung berücksichtigt werden können. Die kirchliche Trauung durch den Pfarrer, der als Theologe ausgebildet die auch konfessionellen Implikationen überschauen muß können, zu verweigern - wie Bohren es meint -, käme einem Instichlassen des Paares gleich.[80]

Die Erörterung hat bisher gezeigt, daß für das Paar die kirchliche Trauung eine Handlung darstellt, die die Ganzheit des Lebens des Paares in all ihren Beziehungen zu berücksichtigen nötigt und damit ermöglicht. Die Trauung hilft also, einen neuen Platz im Gesamt der Beziehungen einzunehmen, nun als Ehemann und Ehefrau.

Die neue "Identität" als Ehemann und Ehefrau "stellt dar, wie das Individuum im Horizont der Anforderungen der derzeitigen Interaktionspartner seine eigenen Erwartungen und Bedürfnisse verstanden wissen will, die von seiner Beteiligung an anderen Interaktionssystemen, von den zu einer Biographie verknüpften früheren Weisen des Auftretens in sozialen Beziehungen und von den Antizipationen möglicher künftiger Interaktionssituationen abhängen"[81].
Dieses 'Darstellen' ist das Ergebnis eines Interaktionsprozesses zwischen allen Beteiligten, der von allen auf je eigene Art und Weise ratifiziert (anerkannt) werden muß. "Ich-Identität wird dem Individuum zuerkannt, das gerade unter Ausnutzung der Identitätsnormen der anderen und im Medium gemeinsamerSymbolsysteme seine besondere Individualität festhalten kann."[82]

Diese Zuerkennung der Identität als Ehefrau und Ehemann vollzieht sich in der kirchlichen Trauung, zu deren Zustandekommen als ökumenische Trauung das Ehepaar und alle Betroffenen (Verwandte, Freude, das Ehepaar und die beiden Pfarrer beider christlicher Konfessionen) ihren spezifischen Teil beigetragen haben.
So ist die kirchliche Trauung nicht nur eine gegenseitige Anerkennung von Mann und Frau als Ehepartner und die Anerkennung des Ehepaares in der Verwandtschaft und Freundschaft, sondern auch die Bestätigung aller Betroffenen in ihrer Bedeutung für das Ehepaar, das um der Anwesenheit ihrer Verwandten und Freunde willen und der darin zum Ausdruck kommenden Anerkennung den Kompromiß der sog. ökumenischen Trauung eingegangen ist. Denn das Ehepaar und alle Beteiligten verhalten sich erst dann "sinnvoll zueinander...,... wenn sie sich gegenseitig in ihrer 'besonderen Identität' ... anerkennen. Erst dann nämlich erhalten Handlungen Bedeutungen, und erst dann gibt es Motive, sie auszuführen. Bevor sich die Interaktionspartner über die Situation und die in ihr ihnen möglichen Rollen verständigt haben, ist ihnen kommunikatives und intentionales Handeln nicht möglich."[83] Die kirchliche, "ökumenische" Trauung verpflichtet alle Beteiligten, Ehepartner und Verwandte, Freunde, Bekannte und Pfarrer, das getraute Ehepaar unter ihrer besonderen Identität anzuerkennen, die durch ihre kirchlichen und damit christlichen kognitiven Orientierungen und motivationalen Strukturen in ihrem Verhalten zueinander und zu anderen sich diesem bestimmten Rahmen einzufügen haben, der ihre Ehe tragen soll.

Dies kann die standesamtliche Trauung nicht leisten, die lediglich zu einem öffentlich-rechtlichen Vertrag zwischen den Eheleuten führt, der die konfessionelle Prägung und damit Wertorientierung der Eheleute nicht

berührt. Erst die Bindung an das gemeinsame christliche Symbolsystem, wenn auch in verschieden konfessioneller Gestalt, macht gemeinsames Leben möglich.
Die hier"erbetene" ökumenische Trauung hat den Charakter der versuchsweisen Erschließung eines Konsensus, der die kirchliche Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares tragen soll, da die Zukunft jeder und damit auch dieser Ehe neue Probleme zu bewältigen aufgeben wird. Die "ökumenische Trauung" aber gibt dem Ehepaar die Hoffnung, daß dies möglich sein wird, weil es ihm aus Anlaß der Trauung ja auch gelungen ist, und zwar auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung dessen, was den beteiligten Personen unbedingt zu einem sinnvollen Leben dazugehört. Man hat einen Kompromiß gefunden, der die jeweilige "Ich-Identitätsbalance" des "Interaktionspartners" anerkennt. In dieser Balance bemühen sie sich, die Besonderheiten des anderen anerkennend auszuhalten. Die "ökumenische Trauung" dient dem Ehepaar insofern, als "eine derartige Interpretation der Rolle" der Ehepartner "auf der Grundlage von Ich-Identität Interaktion erleichtert, weil sie vor dem plötzlichen Auftreten störender Einflüsse schützt, indem sie diese potentiellen Störfaktoren von vornherein möglichst weitgehend berücksichtigt"[84]. Die Rolle 'Ehepartner' kann man nur übernehmen, wenn man sie im Rahmen eines gemeinsamen Symbolsystems auszufüllen bereit ist. Wenn dies Symbolsystem in verschiedener, konfessioneller Ausprägung zu berücksichtigen ist, hat man diese Verschiedenheit durch die "subjektive Interpretation der Rolle"[85] zu beachten. Die "subjektive Interpretation der Rolle auf der Grundlage von Ich-Identität ... erleichtert"[86] zwar aus oben genannnten Gründen das gemeinsame Leben, löst aber ein Grundproblem jedes menschlichen Miteinanders nicht, das gerade auch in der Ehe berücksichtigt werden muß, und das auch hinter dem Wunsch nach einer kirchlichen Trauung, wenn auch nicht immer bewußt, steht.

Für das gemeinsame Leben steht den Menschen das gemeinsame Symbolsystem zur Verfügung, über das sie miteinander handeln können.[87] "Durch seine subjektive Interpretation gibt jeder der Interaktionspartner in das gemeinsame Symbolsystem seine Intention ein. Jedoch muß sich jeder hüten, das anerkannte Symbolsystem zu sprengen, weil sonst seine Interpretationen nicht mehr übermittelbar sind. Die subjektive Ausnutzung der Sprache dürfte dann am weitesten möglich sein, wenn die Aussagen, die das Individuum über sich und seine Erwartungen hineinlegt, rückfragbar sind, denn solange man Fragen stellen kann,

die der Adressat zu beantworten sich bemüht, ist die Übersetzungsfunktion der Sprache nicht aufgegeben. Daraus ist zu folgern" - und darauf kommt es mir in diesem Zusammenhang an -, "daß auf der Grundlage subjektiver Interpretation ... vermehrte Möglichkeit zu zutreffender Antizipation der Verhaltensweisen der Rollenpartner geboten wird, daß aber andererseits doch kein voller Austausch der Interaktionspartner hinsichtlich der Definition von Situation und Rollen möglich ist. Denn der verständlichen Übersetzung der Ich-Identität sind Grenzen gesetzt."[88]
Dies hat für die Kommunikation der Menschen ganz bestimmte Folgen.
"Mangels vollständiger Übersetzbarkeit von Ich-Identität ist niemals totaler Konsens über die Definition von Situation und Rollen möglich. Das bedeutet zum einen, daß die Interaktionspartner in der Lage sein müssen zu handeln, obwohl die Ungewißheit über den Verlauf der Interaktion nicht gänzlich zu beseitigen ist. Zum anderen schließt dies aber auch ein, daß die Interaktion im Regelfall nicht dazu führen wird, daß die Bedürfnisse der Interaktionspartner voll befriedigt werden, auch wenn die Chancen dafür bei möglichst individuierter Darstellung optimal sind."[89]
Das Paar ist sich bewußt, daß es in der Lage sein muß, zu handeln, obwohl die Ungewißheit über den Verlauf ihrer Ehe nicht gänzlich zu beseitigen ist. Das Paar weiß, daß wegen der Unmöglichkeit vollkommener Erkenntnis des anderen (wegen der Unmöglichkeit vollkommener Übersetzbarkeit von Ich-Identität) die Ehe immer von Unwägbarkeiten begleitet werden wird. Dennoch möchte man zusammen leben und sucht über die Liebe zueinander eine Orientierung, die diese Unsicherheit aushaltend, handeln läßt.
Die Orientierung auf "soziale Interaktionspartner" bietet hierbei keinen Halt mehr. Man sucht eine Orientierung, die alle möglichen künftigen "Interaktionen" stabilisieren hilft. Diese Orientierung bietet das christliche Symbolsystem an mit seinem Angebot der dieses Symbolsystem begründenden und auch damit die menschliche Interaktion ermöglichende und tragende Beziehung des Menschen zu Gott, dem Vater Jesu Christi.
So wie man nicht 'gemacht' hat, daß man sich kennengelernt und liebengelernt hat, sondern sich als verliebt vorgefunden hat, und dies auf Gottes Wirken zurückführt, so glaubt man, eine Ehe nur führen zu können, indem man Gott um seinen Segen bittet:
Gott möge die Unwägbarkeiten menschlichen Miteinanders in der Ehe durch seine liebende und gnädige Gegenwart sinnvoll aufarbeiten und aushalten helfen.

So entspricht es der Grundbefindlichkeit menschlicher Kommunikation und damit dem Grundbedürfnis des Menschen nach einer Orientierung über die menschliche Interaktion hinaus und fördert das menschliche Miteinander, wenn der Pfarrer Gottes Gegenwart im Traugespräch zu bedenken versucht, in der Predigt durch die Interpretation des Trautextes und der Traufragen zur Sprache bringt, das Brautpaar "vor Gott und dieser seiner christlichen Gemeinde"[90] die Traufragen stellt, und Gott im Gebet um seine bewahrende Nähe bittet.

2.2.6. Die Traufragen

Das Ehepaar hofft, daß Gott es in ihrem Bemühen, ihr Ja zueinander zu bewähren, bewahrt.

In ihrem Jawort verpflichtet sich das Paar gemeinsam auf das christliche Symbolsystem "dessen verschlüsselter Gehalt an Verhaltenserwartungen zugleich Interaktionsregeln darstellt"[91]. Dies strukturiert das zukünftige gemeinsame Leben. Denn den Ehepartnern ist, da sie das begonnene gemeinsame Leben fortführen wollen, nicht mehr möglich "nach Belieben zu verfahren, sondern sie sind gezwungen, Erwartungen der anderen und vorab definierte Interaktionsregeln in ihre Selbst- und Situationsdefinition aufzunehmen"[92]. So kann jeder der Ehepartner mit "Hilfe sprachlicher Symbole, die dem Sprechenden und Hörenden dieselbe Reaktion hervorzurufen vermögen ... die Erwartungen der anderen antizipieren, und diese wiederum können seine Einstellungen vorwegnehmen"[93].

Dies alles ist möglich durch die feierliche Verpflichtung im Jawort, in der die Ehepartner einander den sozialen Prozeß der "Identitätstransformation" vom Verliebten über den Verlobten zum Verheirateten bestätigen. Denn dieser Aufbau ihrer "Identität" als Ehepartner ist "obwohl Sprache und Denken die Verlagerung der Handlungskontrolle ins Individuum selber ermöglichen, ein sozialer Prozeß. Wer man ist, kann immer nur mit Hilfe sozial anerkannter Symbole dargestellt werden und verlangt stets der Ratifizierung durch andere."[94] Und gerade dies vollzieht sich durch das Jawort vor der christlichen Gemeinde, die aus den Verwandten, Freunden und Bekannten, und auf dem Dorfe auch noch aus anderen Mitgliedern der Gemeinde besteht.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Sprache, die "bei der Konstruktion und Revision von Identität"[95] eine besondere Rolle spielt. Nach Krappmann vollziehen sich "Identitätstransformationen ... im Medium wandlungsfähiger Sprache, die neue Terminologien zur Verfügung stellt"[96].

Diese neuen Terminologien dienen zur Handlungskontrolle und damit zu Errichtung einer neuen Identität, wie der "Identität" eines Ehepartners. Diese neuen Terminologien werden aber nicht vom Standesbeamten, sondern von der christlichen Kirche in der Trauung zur Sprache gebracht - in Liturgie, Gebet, Predigt, Lesung und den Traufragen[97].
Neu sind diese Terminologien insofern, als sie dem Brautpaar ihre nun neue Art menschlicher Beziehung signalisieren und verläßlich zu strukturieren helfen: das gemeinsame Eheleben.
Wie das gemeinsame Eheleben strukturiert wird, zeigen Formulierungen aus den Traufragen, wie sie in der Regel folgendermaßen gestellt werden: "Vor dem heiligen Gott und vor dieser seiner Gemeinde ... frage ich dich N.N.: Willst du die N., geb. N. als deine Ehefrau aus Gottes Hand hinnehmen, sie lieben und ehren, in guten und bösen Tagen sie nicht verlassen und allezeit die Ehe mit ihr nach Gottes Willen führen, bis der Tod euch scheidet, so antworte: Ja."[98]
Diese Formulierungen wurden im Lebenslauf des Paares über das Beispiel anderer und den kirchlichen Unterricht, sowie die Teilnahme an Trauungen anderer Paare bekannt, als "Klassifikationsregeln"[99] für Eheleute z.B. in der Verlobungszeit erlernt und ermöglichen, miteinander als Ehepaar zu kommunizieren und die gegenseitigen Erwartungen zu antizipieren. Somit ist es beiden möglich, den Sinn der Ehe sich gegenseitig zu übermitteln.
Da diese Formulierungen in den Prozessen kommunikativen Handelns ihrer Ehe hilfreich sein sollen, sind sie "ebenso offen und exploratorisch, wie die interagierenden Identitäten"[100] der Ehepartner selbst, die einem steten Wandel unterworfen sind. Dies ist möglich, weil diese Formulierungen umgangssprachlicher Art sind. Die Symbole, wie "lieben und ehren" u.a. sind "nicht ein für allemal starr definiert. Zwar sind sie keineswegs leer", sie strukturieren die Ehe; "doch bieten sie Spielraum für die Interpretation. Dies hat zur Folge, daß die Umgangssprache einerseits in der Lage ist, Elemente einer veränderten Situation aufzunehmen, daß sie sich aber andererseits auch nicht voll mit dieser Situation deckt, sondern sie nur so weit widerspiegelt, wie die Sprechenden die Situation einzufangen vermochten oder die Terminologien nicht überfordert waren."[101] Dies verlangt nun von den sich "sprachlich Verständigenden ..., den situativen Sinngehalt der Umgangssprache von Interaktion zu Interaktion je neu und möglichst genau zu bestimmen. Zugleich aber haben sie zu berücksichtigen, daß die angewandten sprachlichen Klassifikationen nur einen Versuch darstellen, die Elemente

dieses Interaktionsprozesses der Kommunikation zu erschließen"[102]. Die Rollen, die die Ehepartner durch die Rollendefinition der Traufrage übernehmen, sind also "umgangssprachlich definiert"[103]. Und "umgangssprachliche Rollendefinition kommt ohne einen Prozeß gegenseitiger Vergewisserung der Rollenpartner über ein gemeinsames Verständnis im Rahmen einer Situationsinterpretation nicht aus"[104]. Dieser "Prozeß gegenseitiger Vergewisserung" vollzieht sich in dem gemeinsamen Leben, anfangend beim Sich-Verlieben über das Verlobtsein bis hin zum Prozeß der Ehe selbst, der ständigen Wandel der Situation erfordert.

So kann man abschließend sagen:
Das Jasagen zu den Traufragen, der Orientierung für die Ehe, und die Interpretation dieser Orientierung in Predigt, Lesung und Bitte um Bewahrung im Gebet zu Gott bestätigt eine zueinander führende Entwicklung und strukturiert gleichzeitig das künftige Leben des Ehepaares.

2.2.7. Zusammenfassung

So ist die kirchliche Trauung ein Höhepunkt in dem Leben dieser Eheleute. Die innere Unruhe, die Aufregung und der Ernst, mit dem die Eheleute zur Trauung kommen, machen über all die genannten Zusammenhänge hinaus deutlich, daß es hier um die Gestaltung des zukünftigen Lebens geht.
Die standesamtliche Trauung gilt als formeller Akt, der die Tiefe des menschlichen Lebens nicht erreicht, die bei einem Eheschluß auf dem Spiele steht.
Der Höhepunkt der kirchlichen Trauung ist als ein Übergang gestaltet, der in der Feierlichkeit dem gegenseitigen Gelübde in der Totalität der Hingabe entspricht. Die kognitiven und emotionalen Bereiche des menschlichen Lebens werden berührt und auf das gemeinsame künftige Leben hin ausgerichtet.
Es geht also hierbei nicht, wie Bohren meint, nur um einen Höhepunkt des Lebens, sondern gleichzeitig um eine das gesamte zukünftige Leben umfassende Orientierung. Weil es dabei um eine Orientierung über alle Interaktionsprozesse und für alle Interaktionsprozesse auf Gott hin geht, hat diese Feier aus Anlaß dieses Höhepunktes des Lebens keine Ausnahmebedeutung. Der Höhepunkt kirchliche Trauung strukturiert insofern das zukünftige Leben, weil das Paar sich auf allgemein anerkannte christliche Interpretationen ehelichen Lebens einläßt - vor den Gruppen, die diese Interpretationen tragen, wie die Kirche und die gesellschaftlichen Bezugsgruppen des Ehepaares, die an Gott glauben.

Das Gesamt ihrer Beziehungen kommt dabei nicht nur im Hinblick auf ihre verschiedene konfessionelle Biographie, sondern auf eine Weise zur Geltung und ins Gespräch, die die zukünftigen Aufgaben einer Ehe und Familie deutlich werden lassen.
Dies zeigt sich dann, wenn der Pfarrer Brautleute fragt: "Weshalb möchten Sie sich eigentlich kirchlich trauen lassen? Reicht denn die standesamtliche Trauung nicht aus?"
Man hört dann in der Regel folgende Antworten:
"Das gehört sich so. Wir sind getauft und konfirmiert worden. Wir wollen auch getraut werden. Wir wollen auch unsere Kinder taufen lassen."
Bei der Geburt eines Menschen, bei der Eheschließung und dem Sterben wird der Standesbeamte aktiv. Das reine Feststellen des Standesbeamten, daß da jemand geboren, geheiratet hat und gestorben ist, reicht offensichtlich nicht aus, um das zu bewältigen, was den Menschen in diesen Lebenssituationen zu bewältigen aufgegeben ist, oder als zu bewältigen erlebt wird. Man sucht den Pfarrer auf, dessen Beitrag für unabdingbar gehalten wird. Was das für die Eheschließung bedeutet, haben wir darzustellen versucht. Jetzt soll die Orientierungsweise bei der Geburt eines Kindes untersucht werden.

2.3 Wie orientieren sich Menschen bei der Geburt eines Kindes?

2.3.1 Beispiele

1. Es gibt im dörflichen - aber auch im kleinstädtischen Bereich - den Brauch, daß die Neugeborenen nicht außer Haus spazierengefahren werden, bevor das Kind nicht getauft worden ist. Zum Arzt fährt man. Das erste Ausfahren des Kindes führt in die Kirche zur Taufe. Die Taufeltern erzählen von sich aus von diesem Brauch. Sie berichten nur davon, daß sie im Dorf, wenn sie ihr Kind spazierenfahren, gefragt werden: "Ist es denn schon getauft?"

2. Eltern treten an den Pfarrer mit der Bitte heran, er möge doch unbedingt ihr Kind taufen, bevor sie auf eine zweitägige Reise gehen. Sie befürchten, so erklären sie auf Anfrage, dem Kinde könnte etwas passieren, und dann wäre es nicht getauft.
Der Hinweis des Pfarrers, daß das Kind auch vor der Taufe von Gott geliebt sei, da Gott es ja erschaffen habe, macht es den Eltern erst möglich, die kurze Reise zu einer Konfirmation anzutreten. Danach wird

das Kind sofort getauft. Aus Termingründen ist eine Taufe vorher nicht möglich gewesen.

3. Man möchte also ein Kind taufen lassen, bevor man es besonderen Gefährdungen aussetzt. Auf die Frage, weshalb man nicht warten wolle, kommt die Antwort, daß dem Kinde etwas passieren könne und dann sei es nicht getauft. Auf die Gegenfrage, wenn es getauft sei, dann könne dem Kinde doch auch etwas geschehen, meint man, daß dies dann etwas anderes sei. Das Kind sei dann als Christ und nicht als Heide gestorben.

4. Man äußert die Meinung, daß ein ungetauftes Kind nicht kirchlich beerdigt wird. Es ist ja als Heide gestorben. Man möchte aber, daß das Kind im Falles des Todes kirchlich bestattet wird. Man will wohl deswegen die Taufe, auch in der Form der Nottaufe, damit man das tröstende Begleiten durch den Pfarrer und die Anteilnahme durch die Gemeinde bei dem Begräbnis erfahren kann. Denn vor etlichen Jahren war es auf den Dörfern noch Brauch, daß ungetauft verstorbene Kinder unter dem Fünf-Uhr-Läuten ohne Pfarrer von einem Nachbarn an der Friedhofsmauer "verscharrt" worden sind.
Dieser Situation - ohne Trost und Begleitung durch Pfarrer und Gemeinde - möchten sich Eltern nicht aussetzen. So bitten sie um die baldige Taufe ihres Kindes.

5. Man bittet den Pfarrer, nachdem ein Kind notgetauft worden ist, er möge das Kind in der Kirche taufen. Nun ist dies aber nicht möglich und auch nicht sinnvoll, da auch die Nottaufe eine Taufe ist. In der Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau steht in Bezug auf die Nottaufe: "Nach Genesung des Täuflings soll Taufgespräch und Taufversprechen nachgeholt werden."[105]
Nichts spricht dagegen, daß im Rahmen eines Gemeindegottesdienstes die Eltern und Paten das Taufversprechen öffentlich abgeben, ohne daß dabei das Kind getauft wird, aber anwesend ist.
Das Kind wird auf diese Weise in die Ortsgemeinde aufgenommen, und die Eltern können nun die bei einer Taufe übliche große Familienfeier durchführen. Denn die kirchliche Taufe bietet hierfür den Anlaß.

6. Beim Taufgespräch wird dann in der Regel auf die Frage, warum man denn das Kind taufen lassen wolle, geantwortet: Wir sind getauft und getraut und unser Kind soll auch getauft werden. Das gehört zum Leben dazu. Es soll ja auch später konfirmiert werden und sich trauen lassen.

Auch wenn es sich später gegen den Glauben äußern und aus der Kirche austreten sollte, kennenlernen soll es aber den Glauben. Einen Glauben muß der Mensch haben. Außerdem soll das Kind christlich erzogen werden. Es soll ein guter Mensch werden. Dazu muß es doch die zehn Gebote kennenlernen und die Nächstenliebe. Ohne Taufe ist das alles nicht so richtig möglich.

7. Nur bei der Taufe gibt es den Brauch, für das Kind Paten auszusuchen und für das Patenamt zu verpflichten. Paten haben, nach allgemeiner Überzeugung, die Aufgabe, im Notfalle anstelle der Eltern für das Kind zu sorgen.

8. Bei Taufen kann man in der Regel beobachten, daß die schon vorhandenen Kinder unbeachtet - und sich offenbar zurückgesetzt fühlend - hinter Vater und Mutter her 'trotten', während die Eltern sich sehr liebevoll um das neugeborene Kind kümmern.

2.3.2. Analyse der Beispiele

In diesen Beispielen zeigt sich, in welche Situation Eheleute durch die Geburt eines Kindes kommen. Sie müssen sich auf die neue Situation einstellen, die "je nach Vorstrukturierung ... einer Leistung jedes an einer Interaktion Beteiligten" bedarf, "um zu ermitteln und herauszustellen, welche Erwartungen überhaupt bestehen, worauf sie sich beziehen, wie sie zu verstehen sind und welche als vorrangig betrachtet werden"[106].

1. Die Kinder erleben, wie unabdingbar gefährdet ein Kind als vergängliches Wesen ist, und daß das Überleben des Kindes nicht nur in ihren Händen liegt. Sie wollen für das zukünftige Leben des Kindes sorgen, und bitten Menschen, das Patenamt zu übernehmen, um im Falle des Todes der Eltern für das Kind dazusein. Das Patenamt hängt aber mit der Taufe zusammen. Bei der Taufe versprechen die Paten, für das Kind dasein zu wollen.
Dies reicht aber nicht aus, um mit der Vergänglichkeit dieses menschlichen Lebens - erfahren an der Hilflosigkeit des Säuglings - fertig zu werden.
Zur "Vorstrukturierung der Situation" des Kindes und der Eltern gehört auch die Erkenntnis, daß die Lebensbedingung der Vergänglichkeit des Lebens nicht verändert werden kann, sondern nur ausgehalten und sinnvoll im Handeln berücksichtigt werden muß.
Die Vergänglichkeit des Lebens führt zur Notwendigkeit, eine Leistung zu erbringen, um leben zu können. Man muß die Vergänglichkeit aushaltend

sein Leben leben. Mit den Worten Krappmanns gesagt: Man muß "eine Identität über strukturell erzwungene Inkonsistenzen hinweg...behaupten"[107]. Diese notwendige Leistung kann man nicht aus sich selbst heraus erbringen, da man der Vergänglichkeit des Lebens selbst unterliegt. Man wird zu dieser Leistung befähigt, wenn man zu dem Gott in Beziehung tritt, der selbst ewig und unvergänglich ist, der uns geschaffen hat und im auferstandenen Jesus Christus sich dem Menschen als gnädig und liebend zugewandt gezeigt hat. Wenn man sich im Gebet zu Gott wendet und sich seiner gnädigen und liebenden Gegenwart vergewissert, erhält man den Mut, die Vergänglichkeit auszuhalten, weil man glaubt, daß das ganze Leben - in Zeit und Ewigkeit - in Gottes Hand ruht.

Diese Gegenwart des liebenden und gnädigen Gottes, des Vaters Jesu Christi, wollen sich die Eltern vergewissern, wenn sie ihr neugeborenes Kind taufen lassen. So wie Jesus sein Leben in Gottes Hände gelegt hat und von Gott auferweckt worden ist, so übergeben die Eltern ihr Kind Gott, damit es im Leben und Sterben nicht verloren geht, sondern geborgen bleibt in Gottes Güte.

Deshalb suchen sie den Pfarrer auf, der durch sein Amtshandeln den Eltern den liebenden und gnädigen Gott verkündigt. Schon alleine die Zusage der gütigen Gegenwart Gottes durch den Pfarrer - im Falle des Ehepaares, das nicht ohne getauftes Kind zu einer Konfirmation fahren wollte - gibt den Eltern den Mut, die mögliche Gefährdung des Kindes durch die dadurch zugesagte und vollzogene Orientierung auf die alle Vergänglichkeit transzendierende liebende und gnädige Gegenwart Gottes auszuhalten und die Reise mit dem ungetauften Kinde anzutreten.

Diese durch die Zusage des Pfarrers für diese Situation aktualisierte Glaubenshaltung der Eltern schafft ein Verhaltenspotential dem Kinde gegenüber, das die Identität des Kindes auf entscheidende Weise prägt. Denn die Eltern treten nicht in einer durch Sorge, sondern durch innnere Ruhe geprägte Identität dem Kinde gegenüber, einer Ruhe, die Ausdruck ihrer durch den Glauben an Gott ermöglichten Lebenszuversicht ist.

Diese Lebenszuversicht gewinnt aber je nach Biographie der Eltern verschiedene Gestalt und verändert sich angesichts neuer Lebenserfahrungen. Die Eltern verhalten sich z.B. ihrem zweiten Kinde gegenüber anders als sie es dem ersten Kinde gegenüber eingeübt haben. Sie haben in ihrer Identitätsdarstellung als Eltern an den Erfahrungen mit dem ersten Kinde gelernt und müssen nun mitberücksichtigen, daß schon ein anderes Kind da ist. Diese andere Struktur der Familie

erfordert andere Identitätsdarstellungen, was wiederum seine Auswirkung auf die dann jeweils verschiedene Identitätsentwicklung der Kinder haben.

2. Die Situation innerhalb einer Familie verändert sich also durch die Geburt eines Kindes. Alle Familienmitglieder müssen sich auf den neuen "Interaktionspartner" einstellen.
Die Probleme, die jeder einzelne dabei zu bewältigen hat, sind jeweils verschieden, je nach der Rolle, die man in der Familie übernommen hat. Es verändert sich die Beziehung unter den Eheleuten, denn ein Teil der Zeit füreinander muß nun dem neuen Familienmitglied gegeben werden. Man spricht von einem sog. "Entthronungserlebnis" des Mannes, das bei der Geburt eines Jungen schwerer ausfallen kann als bei der Geburt eines Mädchens.
Auch schon vorhandene Kinder haben ihre "Entthronungserlebnisse", wenn die Rolle des Einzigen nun mit einem anderen Kinde geteilt werden muß. Die zu beobachtende Eifersucht schon vorhandener Kinder belegt dies. Der Pfarrer kann auch in diesem Zusammenhang in einer Art und Weise zur sinnvollen Integration der gesamten Familie beitragen, wie es keinem anderen möglich ist. Es gibt den Brauch, daß nach der Taufe die Mutter mit dem neugetauften Kinde auf dem Arm an den Altar tritt und der Pfarrer Gott für die Bewahrung von Mutter und Kind in der Geburt dankt und Gott um seinen Segen für die Mutter und das Kind bittet. Man kann nun zu diesem Danken und Segnen den Vater und alle schon vorhandenen Kinder vor den Altar bitten. Der Vater nimmt die anderen Kinder an die Hand und stellt sich mit ihnen neben die Mutter, die das neugetaufte Kind auf dem Arme hat. Gemeinsam dankt man Gott und empfängt als ganze Familie den Segen. Sie stehen als Familie im Angesichte der Gemeinde vor dem Altar Gottes. Sie sollen nicht nur ein Weniger an zeitlicher Zuwendung verarbeiten müssen, sondern sie sollen von vornherein mit hineingenommen werden in die sie alle umgebende Güte Gottes, der ihnen dies Kind geschenkt hat.
Dies wird im Taufgespräch vorher durchgesprochen, an dem neben Eltern und Paten auch etwaige ältere Kinder teilnehmen können.
In jedem Falle wurde diese "Segnung der Familie" dankbar angenommen. Man kann beobachten, wie die Väter sich bei der Taufe besonders liebevoll um die älteren Kinder bemühen. Gerade auch dann wird die "Segnung der Familie" begrüßt, wenn ein Ehepartner Kinder in die Ehe mitbringt und ein eigenes geboren wird. Wenn dann der Mann die 'fremden' Kinder

an die Hand nimmt und neben die Mutter mit dem 'eigenen' Kind vor den Altar tritt, dann hat das eine die ganze Familie integrierende Bedeutung.
Die "Segnung der Familie" während der Taufe und das Begründen dieser Handlung im Taufgespräch verhilft zu einer Strukturierung der Familiensituation, die das gemeinsame Leben fördert. Denn dieser gesamte Vorgang berührt nicht nur den Verstand, sondern geht in den emotionalen Bereich der Person ein.
Dies ist so nirgendwo anders öffentlich möglich als durch das Amtshandeln des Pfarrers.

3. Die Eltern wollen ihrem Kinde den Weg in die menschliche Gemeinschaft ebnen. Man lebt ja in und von der Gemeinschaft von Menschen, da "man Identität immer nur in bestimmten Situationen und unter anderen, die sie anerkennen"[108] besitzt. Die Frage nach der Taufe des Kindes durch die Angehörigen und die Dorfgemeinschaft zeigt, daß man das Kind und darin auch die Eltern als Eltern erst dann voll anzuerkennen gewillt ist, wenn das Kind getauft ist. Deshalb bemühen sich die Eltern für sich und das Kind um Anerkennung, gehen zum Pfarrer und lassen es taufen.
Die Taufe ist die Aufnahme in die christliche Gemeinde. In der Taufe sagen die Eltern für ihr Kind Ja zum christlichen Glauben und verpflichten sich, das Kind im christlichen Glauben zu erziehen.
Die Taufe gibt somit der Gemeinschaft die Bestätigung, daß die Eltern ihr Kind im Rahmen des allgemein anerkannten christlichen Symbolsystems erziehen und damit zu einem Mitglied der Gemeinschaft werden lassen möchten, das selbst wiederum die Gemeinschaft akzeptiert und damit auch von ihr anerkannt wird.
Das bedeutet dann auch, daß die Gemeinschaft am Tode eines ihrer Mitglieder ihre Anteilnahme zum Ausdruck bringen wird, indem sie eine Beerdigung ermöglicht und an ihr teilnimmt. Was für die Eltern eines kleinen Kindes wichtig zu wissen ist[109].

2.3.3 Folgerungen aus der Analyse der Beispiele

In diesem Zusammenhang soll daraufhingewiesen werden, daß man im Allgemeinen von der Taufe, wie von allen anderen Kasualien, als von einem Knotenpunkt des Lebens spricht, der aus der Reihe sonstiger Lebenssituationen herausrage. Man beobachtet eine besondere Feierlichkeit und Aufgeschlossenheit dem Glauben und dem Gottesdienst gegenüber, die sonst im Leben der Beteiligten nicht in gleicher Weise zum Tragen komme.

Dies letztere meint man am nicht regelmäßigen Gottesdienstbesuch erkennen zu können. Diese Beobachtungen werden wohl überall gemacht. Nur ist die Frage zu stellen, ob die Interpretation dieser Beobachtungen stimmt.

Man meint nämlich, daß die Eltern den Pfarrer nur als eine feierliche Verbrämung der Geburt eines Kindes "benutzen" wollen. Bei Bohren sieht das dann so aus, als ob das Evangelium von Gottes Heilstat in Jesus Christus durch den Kasus nicht in seinem ursprünglichen Sinne zum Tragen kommt, vielmehr führe der Kasus zu einer Baalisierung der Kasualrede.[110]

Weitere Folgen für das Leben der Menschen habe die Taufe des Kindes nicht.

Die oben ausführlich dargestellten Äußerungen von Eltern und ihre Interpretation zeigen aber etwas anderes. In Wirklichkeit sucht man nicht nur eine feierliche Handlung, die keine Folgen für das sonstige Leben haben soll.

Der Wunsch, das Kind taufen zu lassen, ist motiviert von der Suche nach Antwort auf die Grundfrage von Eltern angesichts ihres neugeborenen, hilflosen Kindes: Was wird aus diesem unserem Kinde?

Man sucht Kontakt mit dem Arzt. Aber das medizinisch Mögliche wird offensichtlich nicht als ausreichend empfunden. Man sucht eine Orientierung, die über die eigenen und anderen - menschlichen - Möglichkeiten hinausreicht. Und diese glaubt man in der Taufe gefunden zu haben.

Ratschow schreibt in "Die eine christliche Taufe" über den Ritus: "Man kann wohl auch sagen, daß vielleicht noch garnichts bewirkt wird, daß aber das Geschehen ohne dies oder das Tun nicht 'in Ordnung' bleibt."[111]

Dies ergänzend und differenzierend könnte man hier hinzufügen, daß durch die Geburt eines Kindes die Ehe- und Familiensituation in Unordnung gerät. Es tritt ein neuer "Interaktionspartner" in den gemeinsamen "Interaktionsprozeß" ein: das Kind.

Dieser Vorgang wird durch den Standesbeamten in seinem reinen "Daß" bestätigt. Diese Art der Bestätigung hilft den Beteiligten offenbar nicht, mit dieser neuen Situation fertigzuwerden.

Diese neuen "Interaktionssituationen" müssen auf andere Weise neu definiert und von der größeren Gemeinschaft, in der man lebt, ratifiziert werden. Diese die Familiensituation umgebende Gemeinschaft fragt nach der Taufe, weil sie Interesse daran hat, daß der sie alle tragende Glaube auch in dieser Familie in Geltung bleibt und für das neugeborene

Kind seine Wirkung haben kann. Durch die Taufe bleibt das durch den Glauben getragene christliche Symbolsystem in Geltung und die christliche Gemeinschaft in Ordnung.

2.3.4 Worin besteht die Bedeutung der Eltern für das neugeborene Kind, insbesondere für seine Religiosität?

Die Bedeutung der Religion für das neugeborene Kind soll aber noch etwas genauer erörtert werden.
Es gibt in der Literatur über religiöse Erziehung den Versuch, mithilfe des Begriffs "Urvertrauen", den besonders die Arbeiten von E.H. Erikson[112] entfalten, die Bedeutung von religiöser Erziehung zu beschreiben. Zu erwähnen wären hier besonders zwei Veröffentlichungen: Hans-Jürgen Fraas, "Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter"[113] und das dreibändige "Handbuch der Religionspädagogik"[114].
Für den Fortgang der Argumentation erscheint es sinnvoll zu sein, einen Versuch kurz darzustellen, der die Grundlinien der allgemeinen Diskussion gut wiederzugeben scheint. Der Versuch Baudlers im Handbuch für Religionspädagogik unter dem individuellen und sozial-kulturellen Kontext "Familie", die Bedeutung der Eltern für die religiöse Entwicklung des Kindes zu beschreiben, soll dazu dienen.

2.3.4.1 Baudler: Die Familie[115]

Baudler versucht, von Ergebnissen der Biologie und der Psychologie auszugehen, um über möglichst fundierte Erkenntnisse über die Grundbedingungen zu verfügen, unter denen sich ein Mensch entwickelt.
So schreibt Baudler als Ergebnis biologischer und psychologischer Forschungen: "Der Biologe A. Portmann hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Mensch das 'Mängelwesen' ist, das im Vergleich zu den anderen Säugetieren biologisch vorzeitig also 'unreif' geboren wird und deshalb für die ersten Lebensjahre eine Art 'sozialen Uterus' braucht, d.h. eine soziale Gruppe, die ihm den mütterlichen Leib ersetzt und ihm Vertrauen und Geborgenheit gibt. Nur dadurch wird jene 'zweite Geburt' ermöglicht, in der der Mensch erst wirklich als mündiger und freier Mensch geboren wird. In dieser Zeit der 'zweiten embryonalen Entwicklung' bildet sich jenes 'Urvertrauen' zu Leben und Wirklichkeit, das die unabdingbare Grundlage dafür ist, daß der Mensch im Leben zu sich selbst finden kann. Fehlt diese Geborgenheit in einer primären Gruppe, die dem Kind zu einer "fast körperlichen Gewißheit" (Erikson) werden muß, wird die Entwicklung zum vollen Menschsein entscheidend gestört oder überhaupt

unmögich gemacht; es entstehen jene psychischen Krankheitsformen, die als "anaklitische Depression" oder als "Hospitalismus" beschrieben worden sind"[116]. Aus diesen Ergebnissen der Forschungen Portmanns, Eriksons und R. Spitz zieht nach Baudler die Religionspsychologie folgende Konsequenzen:

Die Religionspsychologie sieht in diesen frühen Erfahrungen von Glück und Geborgenheit die "prä-religiösen Bedingungen" für das spätere Entstehen religiöser Haltungen und Einstellungen. Je intensiver die Erfahrungen sind, desto eher ist es möglich, daß sich später im Menschen eine religiöse Überzeugung und ein religiöses Vertrauen ausprägen". Diese Auffassung findet Baudler bei Vergotte belegt, den er mit den folgenden Worten zitiert: "War dem Individuum keine Glückserfahrung geschenkt worden, sieht es sich damit von der Quelle des religiösen Verlangens selbst abgeschlossen."[117] Dann erklärt er die Konsequenzen der Vorstellungen von ihm und von Vergotte und führt aus: "Nur wo der Mensch in einer noch unreflektierten kindhaften Ganzheit einmal die Erfahrung von Sicherheit, Glück und Geborgenheit gemacht hat, vermag später, wenn diese ursprüngliche Einheit zerbricht, ein religiöses Verlangen und eine religiöse Hoffnung in ihm zu erwachen; die Hoffnung auf eine transzendente Erfüllung, deren notwendiges (unbewußtes) Symbol die frühkindliche Glückserfahrung ist. Nur wer wenigstens einmal, wenn auch in früher Kindheit, Glück erfahren hat, vermag an die Wirklichkeit des Glücks zu glauben. Nur wenn das Kind im Raum der Familie ein genügend starkes Urvertrauen zu Leben und Wirklichkeit gewonnen hat, kann es dieses Vertrauen durch alle Widerfahrnisse und Enttäuschungen des Lebens hindurchretten und es dadurch läutern zu einem Vertrauen auf den letzten Grund aller Wirklichkeit, d.h. zu einem religiösen Vertrauen."[118]

Baudler sieht nach Erikson gerade die "Gewinnung eines genügend starken Urvertrauens zu Leben und Wirklichkeit" ... als "Grundbedingung sowohl des vollen Menschseins als auch einer echten Religiosität des Menschen" durch eine Reihe von Fakten gefährdet an"[119].

Denn das "kleine Kind wird in eine Gruppe hineingeboren, die selbst erst um Intimität und absolutes gegenseitiges Vertrauen ringt, ein Vorgang, bei dem unweigerlich auch starke menschliche Spannungen und Unsicherheiten auftreten, die sich nur allzuleicht auf das kleine Kind übertragen"[120].

Baudler fragt: "Können in diesem Raum die Eltern jene "tiefe fast körperliche Überzeugung " wecken, daß das, was sie tun, sinnvoll ist (wie Erikison das Urvertrauen bestimmt)? Festgeprägte, "dauerhafte ver-

haltensformen" sind nach Erikson der notwendige Rahmen, innerhalb dessen sich der Aufbau des Urvertrauens am zuverlässigsten vollzieht"[121]. Diese festgeprägten dauerhaften Verhaltensformen gibt es aber nicht in Familien, die auf der Suche nach ihrem Lebensstiel sich befinden.

So faßt Baudler zusammen: "Der Aufbau jenes Urvertrauens zu Leben und Wirklichkeit, der die Grundlage ist für jede spätere religiöse Bildung und Erziehung, wird, so sagen wir, heute erschwert durch den Mangel an "ererbten" vorgeprägten Verhaltensformen, durch das Fehlen eines fraglos vorgegebenen "Lebensstils" und die damit verbundenen Spannungen und Unsicherheiten im familiären Leben."[122]

Die "Erfahrung" von Sicherheit, Glück und Geborgenheit, die das Kind aber demnach in Wirklichkeit in der Familie macht, kann sich somit nicht automatisch zu einer ursprünglichen Einheit verdichten. Diese Einheit aber ist Vorbedingung für eine gesunde, religiöse Entwicklung, für das Entstehen von Urvertrauen, auf dem dann alles andere aufbaut.

So sucht Baudler eine Möglichkeit, um das auf den ersten Blick so einleuchtende Modell von Erikson doch noch zu retten. Er behauptet, das Urvertrauen läge im Kind schon selbst und zwar in der Offenheit, mit der es dem Menschen entgegentritt.

"Tatsächlich steht ja ein Kind, das zur Welt kommt, den Menschen seiner Umgebung in einer radikalen Offenheit, die als solche Zeichen und Ausdruck eines schon vorhandenen in letzte (eben religiöse) Tiefen reichenden Urvertrauens ist, das von sich aus die Menschen seiner Umgebung anspricht und sie mit in seine Dynamik hineinzieht."[123] In einem Beispiel versucht er, dies zu belegen.

"Wird nicht auch eine Mutter, die in einer tiefen Vertrauenskrise gegenüber ihrem Mann steckt, ja vielleicht sogar selbst das Urvertrauen schon so sehr verloren hat, daß sie sich selbst als "atheistisch" deklariert, dennoch ihr Kind, wenn es in der Nacht durch Träume aufschreckt, in den Arm nehmen und mit dieser ihrer Geste - sei es ausdrücklich oder unausdrücklich - sagen: Schlaf nur wieder, es ist ja alles gut!"[124] Dieses Beispiel interpretiert Baudler nun auf die folgende Art und Weise:

"Eine Frau, die in ihrem bewußten Leben und Denken jenes religiöse Urvertrauen zu einem letzten sinnvollen Grund des Daseins und der Welt verloren hat(ihn vielleicht sogar engagiert als ihrer Erfahrung widersprechend verneint), bestätigt ihrem aus dem Schlaf aufgeschreckten Kind eben diesen Glauben und dieses Vertrauen."[125]

So glaubt Baudler, die von oben dargestellte Vorstellung belegt zu haben, um folgern zu können:

"Religiosität, religiöse Haltung, ist also primär garnicht etwas, das von den Eltern in das Kind hineingelegt, dem Kind mitgeteilt wird, vielmehr geht die religiöse Haltung, die religiöse Dynamik vom Kind aus, bezieht die Eltern mit ein und wird dadurch bestärkt und bekräftigt. Ein Kind kann also ein hinreichend starkes religiöses Urvertrauen aufbauen, auch wenn es in eine Familie hineingeboren wird, deren Glieder erst auf der Suche sind nach einem gegenseitigen Vertrautsein und nach einem für sie geltenden Lebensstil."[126]
Dieses Urvertrauen aber ist die Grundlage für die spätere religiöse Bildung und Erziehung und für das Glaubensleben des Erwachsenen.

2.3.4.2 Kritik an Baudler: Die Familie

Baudler stellt so die Bedeutung der frühkindlichen menschlichen Umwelt für den glaubenden erwachsenen Menschen dar.
Sicher gibt es da Entsprechungen. Sicher baut das spätere bewußte Glaubensleben auf dem früheren Leben auf. Aber stimmt es wirklich, daß das Kind in einer "ursprünglichen Einheit"[127] lebt, die dann mit dem Älterwerden zerbricht? Wird dann wirklich ein religiöses Verlangen wach und ein "Hoffnung auf eine transzendentale Erfüllung"[128]?
Beobachtet man nicht vielmehr in der Gemeinde, daß wenn der Kinderglaube an den "Realitäten" des Lebens zerbricht und wenn keine neue Aufarbeitung der neu gesehenen Wirklichkeitserfahrung im Horizont des christlichen Glaubens erfolgt, daß gerade dann das religiöse Interesse enttäuscht erlahmt? Und dann distanziert man sich von Glauben und Kirche.
Der sog. Kinderglaube hat dann offensichtlich dem Kind eine heile Welt vorgemacht, die so offenbar nicht existiert. Die Ursache für dies heile Weltbild liegt in der Art der religiösen Erziehung, die dem Kinde Diskrepanzen in der Erfahrung mit Gott zu ersparen sucht, die das Kind der rauhen Welt des Lebens nicht aussetzen möchte. Vielleicht projezieren Erwachsene in ihre Kinder eine heile - leider - vergangene - Welt hinein, in der sie jetzt nicht mehr leben. Im Grunde genommen ist die Welt auch für die Kinder nie heil, wie psychologische Studien über die Angst der Kinder (vgl. Zulliger u.a.[129]) zeigen. Woher sollte diese heile Welt auch kommen, wenn den Bezugspersonen in ihrer eigenen Entwicklung "später ... diese ursprüngliche Einheit zerbricht"? Die Erwachsenen prägen doch das Kind in der "zweiten Geburt"[130]. Wie können dann Menschen, deren "ursprüngliche Einheit" zerbrochen ist, Kindern "in einer noch unreflektierten, kindhaften Ganzheit einmal die Erfahrung von Sicherheit, Glück und Geborgenheit" vermitteln?
Baudler beobachtet selbst, wie unfertig die Eltern dem Kinde gegenübertreten, und wie die von Erikson und anderen übernommene Vorstellung von

"Urvertrauen und urspünglicher Einheit" des kindlichen Lebens durch die auf der Suche sich befindenden Eltern nicht so recht sich entwickeln kann[131].

So legt er den Grund für das Urvertrauen in das Kind selbst, und meint, daß "die schon aus dem Mutterschoß heraus in die Welt und in das Leben hinein mitgebrachte absolute und mithin religiöse Offenheit des Kindes, sein schon mitgebrachtes Urvertrauen... sich der Mutter mitteilt, von dem sie sich ergreifen läßt und das sie durch ihr Sich-Ergreifen-Lassen verstärkt und bestätigt - nicht aber von sich aus primär dem Kinde mitteilt"[132].

Aber kann man die "absolute ... Offenheit des Kindes" als solche eine "religiöse Offenheit" nennen und damit als ein gleichsam "mitgebrachtes Urvertrauen" bezeichnen?

Setzt man nicht damit Dinge parallel, die nacheinander geordnet werden müssen?

Eine angeblich "absolute Offenheit" verlangt nach einer religiösen Antwort, die der Absolutheit der Offenheit in der Art der Antwort entspricht. Aber man kann nicht sagen, daß die Offenheit selbst religiös ist. Die absolute Offenheit des Kleinkindes folgert Baudler aus den Thesen von A.Portmann, der den Menschen als ein "Mängelwesen" definiert, "das im Vergleich zu den anderen Säugetieren biologisch vorzeitig, also 'unreif' geboren wird und deshalb für die ersten Lebensjahre eine Art "sozialen Uterus" braucht, d.h. eine soziale Gruppe, die ihm den mütterlichen Leib ersetzt und ihm Vertrauen und Geborgenheit gibt. Nur dadurch wird jene "zweite Geburt" ermöglicht, in der der Mensch erst wirklich als mündiger und freier Mensch geboren wird"[133].

Wie kann eine zerbrochene Einheit Grundlage für eine freie Persönlichkeit sein? Wie kann ein totales Eingebundensein in eine soziale Gruppe Grund zur Freiheit werden?

Wenn man die "Offenheit des Kindes" als ein "absolute" begreift, dann kann man sie als Frage nach einer absoluten Antwort verstehen und die gibt es doch - logischerweise - nur als religiöse Antwort, die der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens nicht unterliegt. Aber kann der "grundlegende Akt religiöser Bildung und Erziehung" darin bestehen, daß dem Kind in der Familie jenes "Urvertrauen" zu Leben und Wirklichkeit vermittelt wird, das auch Grundlage für den Aufbau sozialkulturellen Persönlichkeit ist"[134]?

Ist "Urvertrauen zu Leben und Wirklichkeit als grundlegendes Ergebnis religiöser Erziehung" als absolute Antwort auf die absolute - als

religiöse Frage - zu verstehende Offenheit, wenn gerade die Vergänglichkeit des Lebens und der Wirklichkeit das Kind in seine Angstträume stürzt? Ja vermittelt und verstärkt die Mutter dann in dem von Baudler genannten Beispiel wirklich dem durch Angstträume geschüttelten Kinde, indem sie es in den Arm nimmt, "jenes religiöse Urvertrauen zu einem letzten sinnvollen Grund des Daseins und der Welt"[135]?

2.3.4.3 Eine Antwort auf die Frage von 2.3.4. mit Hilfe des Modells von Krappmann

Oder ist es nicht vielmehr so, daß in dem Kinde die Erfahrung vermittelt wird, daß es in seinen Ängsten in den Armen eines anderen Menschen Geborgenheit erleben kann, daß von einer anderen Person - außerhalb des eigenen Fühlens und Denkens und Erkennens - ihm in Ängsten geholfen werden kann?
So interpretiert, erlebt das Kind, daß es "aus letztlich anthropologischen Gründen"[136] nur als Mitglied "sozialer Systeme" leben kann. Solch ein soziales System ist die Familie, darin die Mutter-Kind-Beziehung und Vater-Kind- und Geschwisterbeziehung.
Das Kind lebt in der Familie dann aber "von Anfang an in sozialen Beziehungen, die von ambivalenten und teilweise widersprüchlichen Erwartungen der Eltern geprägt werden. Diese Widersprüche sind nicht pathologisch, sondern Folge der verschiedenen Biographien von Vater und Mutter, die sich auch in der Erziehung auswirken"[137]. Die Eltern bringen "eine von der seiner Partner in mancher Hinsicht unterschiedene Situationsdefinition in die Interaktion"[138] mit. Die unterschiedliche Situationsdefinitionen beziehen sich darauf, wie die Eltern dem Kinde gegenübertreten, das ja selbst Bedürfnisse äußert. Die Art der Interpretation dieser Bedürfnisse durch die Eltern bewirkt in dem Kinde eine bestimmte Erwartungshaltung. Die Art und Weise, wie die Eltern die Bedürfnissituation des Kindes interpretieren führt zur, durch diese Interpretation bestimmten, Befriedigung der kindlichen Lebensbedürfnisse. Diese Befriedigung erlebt das Kind als Bejahung. Es erlebt sich in seinen Bedürfnissen als angenommen, da ihm die Möglichkeit der Wahrung seines Lebens in der Befriedigung der Bedürfnisse gewährt wird.
Das Kind lernt, wie seine Bedürfnisse im Rahmen des Interaktionsprozesses, in dem es lebt, befriedigt werden können.
Krappmann beschreibt diesen Prozeß auf die folgende Weise:
"Nach allem, was bekannt ist, sind die Antriebspotentiale des Individuums zu Beginn des Lebens nur in sehr geringem Maße spezifisch organisiert.

Welche Interaktionen in der Lage sind, seine zunächst unspezifisch nach Befriedigung strebenden Bedürfnisse mit großer Sicherheit zu stillen, lernt das Individuum erst durch die Beteiligung an Interaktionen. Das Antriebspotential erhält also Strukturen erst durch die jeweil besonderen Erfahrungen, die das Individuum bei Versuchen der Bedürfnisbefriedigung sammelt."[139] Das bedeutet aber nicht, daß die Bedürfnisstruktur eines Menschen in der Kindheit ein für allemal starr festgelegt wird. Es "gelingt ... dem Individuum ... gegenüber den Antrieben nicht, diese mit den zur Verfügung stehenden Interpretationen voll auszuschöpfen und zu interpretieren. Das liegt nur daran, daß die gesellschaftlich sanktionierten Interpretationsschemata die aufgrund der plastischen biologischen Ausstattung des Individuums durchaus variablen Bedürfnisse nicht individuell genug zu erfassen vermögen. Der einmalige Lebenslauf eines Individuums führt auch zur Individuierung auf der Ebene der Antriebe und Bedürfnisse"[140]. Denn das Kind "agiert von Anfang an in sozialen Beziehungen, die von ambivalenten und teilweise widersprüchlichen Erwartungen der Eltern geprägt werden. Diese Widersprüche sind ... Folge der verschieden Biographien von Vater und Mutter, die sich auch in der Erziehung auswirken"[141].

Vater und Mutter und auch andere Bezugspersonen treten dem Kind mit seinen Bedürfnissen auf unterschiedliche Weise entgegen. Sie antworten auf die Bedürfnisse des Kindes, die in ihren Äußerungen eine Frage nach Befriedigung sind (Schreien...) auf unterschiedliche Weise. Das Kind lernt, daß es bei verschiedenen Personen auf verschiedene Weise erwarten kann und muß, daß seine Bedürfnisse befriedigt werden.

So bilden sich einmal Erwartungen im Kinde, die die Bedürfnisbefriedigung in eine gewisse Richtung strukturieren. Man sucht Befriedigung auf vorgeprägte Weise. Zum anderen steht das Kind vor dem Erfordernis, sich im sozialen System der Familie mit teilweise "diskrepanten" Anforderungen der Eltern "auseinandersetzen zu müssen"[142].

Das Kind, auch der Säugling,muß sich damit auseinandersetzen, indem es sich jeweils so in der Situation präsentiert, wie es die Situation ermöglicht.

Eltern beobachten, daß sie die Erwartungen des Säuglings an die Bedürfnisbefriedigung durch verändertes Verhalten selbst ändern können. In einem Taufgespräch erzählt eine Mutter, daß ihr Kind an einem Abend zu einer Zeit geschrieen hätte, zu der es in der Regel noch nicht die Flasche bekommt. Der Grund liege darin, daß der Vater am Vortage das Kind gerade diese halbe Stunde vor der üblichen Zeit hochgenommen

hätte. Am darauffolgenden Tage habe das Kind, als es nicht hochgenommen worden war, eine halbe Stunde vorher geschrieen. Sie habe es nicht hochgenommen, weil sie in ihrem Tageslauf es nicht so früh könne. Am nächsten Tag habe sich ihr Kind wie sonst verhalten. Das Kind hat sich angepaßt.
In einem anderen Fall versorgen die Großmutter und die Mutter einen Säugling, die Großmutter am Vormittag und die Mutter am Nachmittag und Abend. Das Kleinkind präsentiert sich bei beiden Bezugspersonen auf verschiedene Art und Weise. Vormittags ist es ruhig und schläft viel. Nachmittags hingegen ist es leicht quängelig und legt die Eltern bis spät in den Abend in Beschlag. Am nächsten Morgen ist es bei den Großeltern. Das Kind stellt sich also nicht nur einfach auf die veränderte Situation ein, sondern nutzt sie, um sich auf verschiedene Weise in der Situation zu präsentieren, je nachdem wie es ihm möglich ist.
Die Diskrepanz in der Möglichkeit der Bedürfnisbefriedigung angesichts der verschiedenen Reaktion der Mutter und der Tochter (aufgrund ihrer verschiedenen Biographie) auf die Erwartungsäußerung des Kindes muß das Kind aushalten.
Die "zweite Geburt des Menschen als sozial-religiös-kulturelle Persönlichkeit"[143] vollzieht sich also nicht "als Prozeß der Übernahme vorgegebener Werte, Einstellungen, Bedürfnisse, Verhaltensweisen und Interaktionsmuster durch ein machtloses Kind", vielmehr "als Prozeß, dessen Struktur auch dem Kleinkind schon bald - und sei es in fiktiver Zuerkennung von Gleichberechtigung - auferlegt, Normen zu interpretieren und Ambiguitäten zu ertragen und somit Grundqualifikationen der Konfliktbewältigung auszubilden"[144].
Wenn diese Analyse der frühkindlichen Entwicklung stimmt, dann kann man nicht mehr sagen: "Nur wo der Mensch in einer noch unreflektierten kindhaften Ganzheit einmal die Erfahrung gemacht hat, vermag später, wenn diese ursprüngliche Einheit zerbricht, ein religiöses Verlangen und eine religiöse Hoffnung in ihm zu erwachsen: "Die Hoffnung auf eine transzendente Erfüllung, deren notwendiges (unbewußtes) Symbol die frühkindliche Glückserfahrung ist."[145]
Denn diese "ursprüngliche Einheit ... einer noch unreflektierten kindhaften Ganzheit" gibt es nicht. Vielmehr muß das Kind mit einer inkonsistenten Familiensituation fertigwerden und dabei lernen, unvollkommene Bedürfnisbefriedigung auszuhalten, sich auf teilweise Befriedigung einlassen, weil es die Beziehung zu anderen Menschen braucht, die eben die Situation mit ihm auf verschiedene Weise auch im Horizont ihrer Erwartungen interpretieren und somit ihm auf verschiedene Weise entgegenkommen.

Sicherlich ist es für das Kind notwendig, "die Erfahrung von Sicherheit, Glück und Geborgenheit gemacht" zu haben[146]. Aber die Art und Weise wie diese Erfahrungen gemacht werden kann, ist nicht die einer "unreflektierten kindhaften Ganzheit" in einer "ursprünglichen Einheit" einer stabilen Beziehung, einem Zustand quasi paradiesischer Art, der dann irgendwann zerbricht, aber im Glauben als religiöse Hoffnung auf Glück wieder Bedeutung und damit Wirklichkeit gewinnt - als Motor für den Glauben.

Wenn das so wäre, dann läge der Grund für den Glauben innerhalb der menschlichen - irdisch, vergänglichen - Welt und hätte keine transzendierende Kraft. Dann hätte aber auch der Mensch keine Chance, zum Glauben zu kommen und damit des Heiles teilhaftig zu werden, dem diese Art von Geborgenheit nicht zuteil geworden ist. Das Schicksal eines Menschen entscheidet sich dann in der frühesten Kindheit - es gibt keine Hoffnung auf Umkehr und Veränderung.

All das, was der christliche Glaube mit der Gnade und Liebe Gottes, mit Sündenvergebung und Buße, Umkehr und der Nächstenliebe glaubt und zu verwirklichen sucht, wäre alles umsonst. Der Mensch hätte ja garnicht die Möglichkeit zu glauben und zu hoffen, wenn bestimmte Voraussetzungen in der frühesten Kindheit nicht erfüllt worden sind, wenn eine "unreflektierte kindhafte Ganzheit" nicht erreicht worden ist.

Richtiger und auch der Wirklichkeitsinterpretation des christlichen Glaubens entsprechender ist das Bild der Wirklichkeit,das mit Hilfe des Modells von Krappmann zu zeichnen versucht worden ist.

Der Mensch entwickelt sich in Interaktionen mit anderen Menschen, in denen er genötigt und ermutigt wird, eine andere, neue Identität zu errichten. Wenn er diese Identität erfolgreich in Interaktionen darstellen kann, in ihr also anerkannt - angenommen wird, dann fühlt er sich geborgen und sicher.

Dabei lernt man, sich auf unvollkommene Bedürfnisbefriedigung einzulassen und sie auszuhalten, und dadurch in Interaktion mit verschiedenen Personen durchzuhalten und aufrechtzuerhalten.

Dabei erfährt das Kind Spielräume zwischen den Erwartungen der Erwachsenen und damit die Möglichkeit von Freiheit, eine eigene Identität aufzubauen, die nicht allen Erwartungen aller Interaktionspartner zu entsprechen braucht. Denn diese Interaktionspartner müssen selbst lernen, unvollkommene Bedürfnisbefriedigung auszuhalten.

Das Kind kann zwar nicht die Art der eigenen Selbstdarstellung in die jeweilige Beziehung einbringen, "ohne die vorgegebenen sozialen Inter-

pretationsmuster zu berücksichtigen"[147]. Aber gerade darin erlebt es in verschiedenen Interaktionsprozessen die Möglichkeit, sie für die eigenen Bedürfnisse möglichst gut zu nutzen. Die Unterschiede in der Bedürfnisbefriedigung lernt es auszuhalten.

Diese Fähigkeit ist "die für die Identitätsbildung mutmaßlich entscheidendste Variable"[148]. "Ohne sie ist keine Ich-Identität denkbar, da diese sich balancierend zwischen angesonnenen Erwartungen und im Rahmen" des in der späteren kognitiven Entwicklung kennengelernten" ... gemeinsamen Symbolsystems sich artikulieren muß. Das Individuum ist gezwungen, sich ständig damit auseinanderzusetzen, daß Erwartungen und Bedürfnisse sich nicht decken."[149] Dies muß in einer Balance gehalten werden. "Das Individuum balanciert zwischen Übernahme der vorgeschriebenen Bedürfnis-Befriedigungs-Relation und dem Versuch, seine eigenen Wünsche mit in den Interaktionsprozeß einzubringen ... Diese Fähigkeit zur Balance ist nicht angeboren, sondern Produkt eines Sozialisationsprozesses, der schon das Kind mit Erwartungsdiskrepanzen konfrontierte, die es nicht überforderten, so daß es sich mit ihnen auseinandersetzen konnte."[15] Das Kind kann also kein "Urvertrauen zu Leben und Wirklichkeit" entwickeln, das die unabdingbare Grundlage dafür ist, daß der Mensch im Leben zu sich selbst findet, in einer Einheit, die dann später zerbricht. Das Urvertrauen zerbricht aus unverständlichen Gründen aber nicht.

Das Kind entwickelt vielmehr die Fähigkeit mit Hilfe der Beziehung zu Menschen, in denen es auf vielerlei Weise seine Lebensbedürfnisse in einer Identität zu präsentieren lernt, die Vergänglichkeit des Lebens in den Inkonsistenzen und Ambiquitäten auszubalancieren.

Wichtig ist dabei die Beziehung zu Wesen, die außerhalb des Fühlens und Denkens des Kindes leben, zu denen es - ihnen sich anvertrauend - Beziehungen aufzunehmen und zu erhalten sich mühen muß, in einer sich ständig wandelnden Identitätsbalance. Der Mensch lernt als Kind, seine eigenen Bedürfnisse durch die Situationsdefinitionen der Bezugspersonen in eigenen Erwartungen an diese Bezugspersonen zu einer Identitätsbalance zu präsentieren befriedigt zu bekommen.

Dadurch erfährt das Kind, daß es leben kann, weil jemand außerhalb seiner selbst es annimmt - in aller Offenheit und mit allem Vorbehalt und aller Inkonsistenz, die durch die verschiedenen Biographien der jeweiligen Bezugspersonen bedingt sind.

Je älter der Mensch wird, desto deutlicher wird ihm die Unzulänglichkeit der Bezugspersonen und seiner selbst bewußt. Es braucht dann aber

in dieser Entwicklung keine angebliche ursprüngliche Einheit zu zerbrechen. Vielmehr wächst die Anzahl der Interaktionspartner und damit die kognitiven Fähigkeiten und somit nimmt die Einsicht in Lebensprozesse und ihre Kompliziertheit zu. Gerade dann wird dem Mensch immer neu deutlich, daß er die Interaktion mit anderen Menschen 'riskieren muß', weil niemand ohne Interaktion leben kann, denn wer man ist, ist man nur durch die Ratifizierung durch andere.

In der Interaktion mit anderen erlebt der Mensch sich durchaus auf unterschiedliche Weise angenommen und dies hilft ihm, die Gefährdungen des Lebens auszubalancierend sich als Ich-Identität zu präsentieren. Mit der Zunahme an Erfahrung tritt aber eine grundsätzliche Unzulänglichkeit menschlicher Beziehungen angesichts der durch Menschen nicht aufhebbaren Vergänglichkeit des Lebens zutage. Hier besteht nun die Möglichkeit, im Glauben an Gottes bergende Gegenwart diese Vergänglichkeit auszubalancieren. Die Möglichkeit, die Vergänglichkeit in einer Identitätsbalance - durch Gott ermöglicht - auszuhalten, besteht deswegen, weil das ganze Leben hindurch der Mensch seine Identität in Interaktion mit anderen in einer Balance aufrechtzuerhalten gelernt hat und dabei grundsätzlich nicht auflösbare Inkonsistenzen ausgehalten hat.

Offenbar kann der Mensch in einer Ganzheit Dinge zusammen aushalten, die in Spannung zueinander stehen.

Hier findet dann "die absolute Offenheit des Kindes"[151] seine kognitive religiöse Antwort.

Die Eltern, die ihr Kind zur Taufe bringen, sind sich auf mehr oder weniger deutliche Weise dieser Möglichkeit bewußt - und bringen deswegen ihr Kind zur Taufe.

Die Eltern geben damit ihr Kind in den Interaktionszusammenhang mit Gott, der ihnen selbst hilft, die grundsätzliche Bedrohung des menschlichen Lebens durch die Vergänglichkeit in ihrer Ich-Identität dem Kinde gegenüber auszuhalten. Das Kind, das diese Möglichkeit später selbstbewußt glaubend ergreift, bekennt sich dann zu etwas, wovon es von Geburt an schon - über die Interaktion mit seinen Eltern - gelebt hat.

Das Kind ist erst durch diese die lebenszerstörenden Dinge des Lebens aushaltende Interaktion der Eltern mit Gott und der dadurch möglichen Ich-Identität der Eltern, mit Hilfe derer die Eltern dem Kinde gegenübertreten, in der Lage, eine eigene Ich-Identität zu entwickeln.

Diese Identität lebt aufgrund von Interaktion mit anderen Menschen, umfangen aber von Gottes Gegenwart, mit dem die Menschen 'interagieren', als dem letzten, absoluten Interaktionspartner, der der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist.
Der Christ glaubt an diesen, dieses Leben ermöglichenden Gott aufgrund der Heilstat in Jesus Christus, den er von dem Tode erweckt hat. Von daher hoffen Christen, im Leben und nach dem Tode bei Gott geborgen zu sein. Dieser Hoffnung geben sie Ausdruck in Interaktionen, die auch auf ein gemeinsames Mahl in der Ewigkeit hinweisen, dem Abendmahl.
Somit lebt der Mensch letztlich nicht nur in und durch soziale Interaktionen, wie Krappmann meint; der Mensch kann sich nicht nur in sozialen Interaktionen als Identisches festhalten. Vielmehr besteht seine Identität auch dann fort, wenn alle soziale Interaktion erschwert ist oder zerbricht - durch die Interaktion mit Gott, in Krankheit und Tod.
Das Glück und die Geborgenheit, die der Mensch von Kindesbeinen an erlebt, wird nicht nur geglaubt aufgrund von Glückerfahrungen in der frühen Kindheit. Vielmehr kann und muß man Glück und Geborgenheit jeweils neu erleben, als Glück und Geborgenheit, das keine Vollkommenheit darstellt, sondern in einer je nach Vorstrukturierung der Situation möglichen und anerkannten Identitätsbalance.
Das Kind bejaht die Interaktion mit seinen Eltern nicht, weil es sie versteht, sondern weil es sie als befriedigend erlebt. Dabei befriedigen die Eltern die Bedürfnisse des Kindes in der sinnvollen Weise, wie sie es durch das Symbolsystem, in dem sie leben, vermittelt bekommen haben. Auf diese Weise strukturieren sie die Lebenswelt des Kindes. Später wird es viele Dinge von dieser Prägung her als der Welt der Eltern entsprechend sinnvoll erleben.
Dem Kinde begegnen diese seine Lebensbedürfnisse strukturierende Interpretationen beider Eltern thetisch. Das Kind ist ihrem Einfluß im gewissen Sinne ausgeliefert. Dennoch hat es die Möglichkeit, auf seine Weise damit umzugehen, ja es besteht sogar die Notwendigkeit dazu. Denn die Verschiedenheit der Eltern und die umgangssprachlich definierten und damit der Interpretation bedürftigen Normen verlangen vom Kinde, daß es lernt, auf eigene Weise sich im Rahmen der Erwartungen der anderen in einer Situation zu präsentieren. Diese eigene Leistung nennt Krappmann "Ich-Identität". Diese Leistung, die von jedem Individuum verlangt wird, aufgrund der oben besonders bei den Problemen der Eheschließung dargestellten strukturellen Notwendigkeiten des Interaktionsprozesses selbst, ist der Grund der Möglichkeit für die persönliche Freiheit, in die Interaktionsprozesse mit anderen Menschen einen unver-

wechselbaren eigenen Beitrag zu liefern.
Das Kind kann aber als Kind diese Fähigkeit, sich in einer eigenen Ich-Identitätsbalance zu präsentieren, nur dann erlernen, wenn es in auf die folgende Art und Weise strukturierten Beziehungen aufwachsen kann: "In der nie voll übereinstimmenden, aber dennoch solidarischen Ehepartnerkoalition erfährt das Kind, daß Unvereinbares in gemeinsamer Interaktion doch vereinigt werden kann."[152] Die Möglichkeit zur Synthese erfährt das Kind am Beispiel der Eltern und anderer Bezugspersonen. Das Kind orientiert sich dann am Verhalten seiner Bezugspersonen. In den ihm durch das Handeln und Reden der Bezugspersonen entgegengebrachten Interpretationen begegnet dem Kinde auch die dahinterliegende und das Handeln und Reden strukturierende religiöse Deutung des Lebens. So wird das Kind auf die die religiöse Deutung tragende Beziehung zu Gott hingewiesen, der die unabänderlichen Inkonsistenzen des Lebens auszuhalten ermöglicht, damit man an ihnen nicht zerbricht.
Das Kind erkennt Gottes Gegenwart also nicht durch einen kognitiven Akt, sondern dadurch, daß es sich an den Eltern orientiert, von ihnen Glück und Geborgenheit erfährt, und von ihnen hört, daß sie dazu in der Lage sind, weil Gott ihnen dabei hilft. Eltern und Kinder breiten gemeinsam vor Gott ihr Leben aus, indem sie zu Gott beten.
Gemeinsam erfahren sie inder Beziehung zu Gott die immer neue Möglichkeit, die Inkonsistenzen des Lebens in einer Identitätsbalance zu bewältigen, die Ausdruck glaubender Existenz ist.
Zur Darstellung der glaubenden Existenz bedient sich der Mensch des christlichen Symbolsystems, welches ihm die christlichen Glaubensinhalte vermittelt.
Über dies christliche Symbolsystem interagieren die Christen miteinander, und im Gebet auch mit Gott.
In der christlichen Erziehung im Elternhaus und durch Kindergottesdienst und Konfirmandenunterricht lernt das Kind dann den Sinn dessen 'verstehen', was es in seinem bisherigen Leben geprägt hat.

2.3.4.4 Exkurs: Die Erörterung von Beispielen pfarramtlicher Praxis verhilft Fragen zu beantworten, die an Krappmann zu stellen sind.

1. Krappmann führt aus: "Die geschilderte balancierende Identität gewinnt somit ihre Kraft nicht aus biologischen Anlagen oder aus Sehnsüchten nach einer heilen Welt, sondern aus der Nichtübereinstimmung der Erwartungen, der Diskrepanz von Normen und der Offenheit von

Interaktionsprozessen."[153]

Einmal muß man unterscheiden zwischen der Notwendigkeit, eine balancierende Identität zu errichten, die "aus der Nichtübereinstimmung der Erwartungen, der Diskrepanz von Normen und der Offenheit von Interaktionsprozessen" sich ergibt, und der Kraft, eine Identitätsbalance zu errichten. Denn nicht jeder kann die Kraft und nicht bei jeder Situation, eine ausreichende Indentitätsbalance zu errichten.

Außerdem ist nicht einsehbar, inwiefern eine negative Beschreibung wie die "Nichtübereinstimmung der Erwartungen", die "Diskrepanz von Normen" und die "Offenheit von Interaktionsprozessen", deren 'Negativität' ja eine Chance zur Freiheit des Einzelnen begründet, in eine Positivität einer Position umschlagen kann.

Dies vollzieht sich wohl erst dann, wenn man in einer Interaktion erlebt, daß man angenommen ist, bevor man eine Identitätsbalance errichtet.

Dies wird belegt durch den Prozeß, der den Menschen durch die zweite religiös-sozio-kulturelle Geburt zu einem Menschen sich entwickeln läßt, der wesentlich durch die Taufe ermöglicht wird.

Das Kind erlebt sich von den Eltern angenommen, bevor es überhaupt in der Lage ist, eine eigene Identitätsbalance zu errichten. Dieses Angenommensein gibt dem Kinde die Gelegenheit, seine unmittelbaren Gefühle zu äußern. Die Eltern und Bezugspersonen reagieren auf ihre jeweils durch ihre Identität geprägte Art und Weise auf die Lebensäußerungen des Kindes. Das Kind erlebt, daß die Reaktion der Bezugspersonen seine Bedürfnisse auf verschiedene Art und Weise befriedigt. Diese Befriedigung ist möglich aufgrund der Lösung des Bedürfnisbefriedigungsproblems, die die Bezugspersonen durch ihre Identitätsdarstellung dem Kinde gegenüber präsentieren. Die Diskrepanz in den teilweise verschiedenen Bedürfnisbefriedigungsangeboten liegt in der Verschiedenheit derselben, die Positivität liegt in der Tatsache, daß das Kind sich in den verschiedenen Bedürfnisbefriedigungsangeboten als angenommen erlebt. Aus dieser grundsätzlichen Angenommenheit heraus bekommt das Kind den Mut, die "Diskrepanz der Normen" für die Befriedigung der Bedürfnisse zu einer eigenen Idnetitätsdarstellung auszunutzen.

So zeigt die verschiedene Reaktion des Kindes auf seine Mutter und Großmutter den Versuch, die verschiedenen Möglichkeiten der Identitätspräsentation auch auszunutzen. Dies war aber nur möglich, weil es von beiden Bezugspersonen sich angenommen erlebte. Die Eltern und Bezugspersonen selbst können das Kind nur dann annehmen - in all

den Problemen, die oben erörtert worden sind -, wenn ihre eigene Identität ermöglicht und getragen wird durch die gnädige und liebende Gegenwart Gottes.

2. Krappmann zeigt auf, daß mangels "vollständiger Übersetzbarkeit von Ich-Identität ... niemals totaler Konsens über die Definition von Situation und Rollen möglich" ist. Das bedeutet,"daß die Interaktionspartner in der Lage sein müssen, zu handeln, obwohl die Ungewißheit über den Verlauf der Interaktion nicht gänzlich zu beseitigen ist"[154].
Es gibt also Teile in der Person des Menschen, die nicht verdeutlicht werden und damit nicht von der Interaktion mit Menschen aufgenommmen werden können, obwohl sie das Miteinander mitbestimmen. Dies bedeutet eine Belastung für das vertrauensvolle Miteinander menschlichen Lebens überhaupt.
Woher aber erhält der Mensch dann den Mut und von daher die Kraft, diese darin begründete gegenwärtige und auch zukünftige Ungewißheit über den Verlauf der "Interaktion" auszuhalten und dennoch hoffnungsvoll miteinander zu "interagieren"?
Darauf gibt Krappmann keine Antwort. Es stellt nur das "Muß" fest, diese Ungewißheit aushalten zu müssen, weil sie nicht "gänzlich" zu beseitigen ist.
Den Mut dazu erhält der Mensch durch die Interaktion mit Gott, der ihn über alle und in allen Inkonsistenzen des Lebens liebend und gnädig bejahend trägt.
Gott gibt dem Menschen die Kraft dazu im Gebet, in dem er sich Gottes Gegenwart vergewissert.
Dies soll nun mit Hilfe des Modells balancierender Ich-Identität von Krappmann einsichtig zu machen versucht werden, obwohl sein Erklärungsrahmen nicht ganz ausreicht und auf die Interaktion mit Gott erweitert werden muß.

2.4. Welche Bedeutung kommt im Orientierungsverhalten von Christen dem dem Gebet zu Gott zu?

2.4.1. Beispiele

Ein etwa neunjähriger Junge mußte eine zeitlang im Dunkeln über das freie Feld (Feldweg) und einen Friedhof nach Hause gehen. Er hatte viel Angst. Da kam er eines Abends auf die Idee, den 4. Vers des 23. Psalms, den er gelernt hatte, zu beten. Er sprach zu Gott:

"Und ob ich schon wanderte im finstern Tal, fürcht ich kein Unglück; denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab trösten mich."

Der Junge machte die Erfahrung, daß er diese Worte betend die Angst aushalten konnte. Sie überwältigte ihn nicht mehr. Er erlebte sich von Gott gehalten.

Ein anderes Beispiel aus einem anderen Zusammenhang weist auf dieselbe Bedeutung hin, die das Gebet im Leben des Menschen gewinnt.

Eine Frau, Anfang 70, wird in das Krankenhaus eingewiesen und soll operiert werden. Es besteht der Verdacht auf eine krebsartige Erkrankung. Am Abend vor der Operation besucht sie der Pfarrer und unterhält sich mit ihr über die bevorstehende Operation und die Situation zu Hause. Es wird das weiche Herz des Mannes und die fleißige, ruhige und liebevolle Schwiegertochter erwähnt - und daß alles so gut wie versorgt ist, wird von der Frau selbst artikuliert. Am Ende des Gesprächs falten die Frau und der Pfarrer die Hände und beten.

Der Pfarrer spricht im Gebet - das vorherige Gespräch aufnehmend - daß man dankbar ist für all das Gute, was man im Leben geschenkt bekommen hat, daß alles so gut zu Hause versorgt ist, daß auch jetzt Gott die Sorgen und das Nichtwissen, was werden wird, weiß, daß aber alles in seinen Händen ruht und daß er die Kraft geben möchte, ruhig in die Operation zu gehen. Dann folgt ein gemeinsames Vaterunser und der Segen. Der Pfarrer verabschiedet sich und geht.

Die Angehörigen berichten einen Tag nach der Operation dem Pfarrer, daß sich die Mutter wegen der bevorstehenden Operation sehr gesorgt habe. Das Gespräch und das Gebet mit dem Pfarrer habe sie aber, wie sie den Angehörigen erzählte, innerlich beruhigt. Sie wäre getrost in die Operation gegangen.

Bei Krankenbesuchen werden an den Pfarrer oft folgende Bitten gerichtet: "Gell, Herr Pfarrer, Sie denken an mich."
"Schließen Sie mich in Ihr Gebet ein."
"Bitte beten Sie für mich um Hilfe."

2.4.2. Welche Bedeutung gewinnt das Gebet zu Gott?

In den genannten Beispielen befinden sich die Menschen in einer ganz bestimmten Situation. Sie haben selber keinen Einfluß auf das, was auf sie zukommt, etwas, was einen lebensbedrohenden Charakter für die betreffenden Personen darstellt und damit Angst und tiefe Verunsicherung hervorruft. Man erlebt sich in seinem Menschsein bedroht.

Der Junge ängstigt sich angesichts des dunklen Abends, dem Alleinsein auf dem Felde und dem Friedhof, wo die Toten liegen.
Die Frau weiß vor der Operation nicht genau, was ihr fehlt. Sie erlebt, daß man mit ihr etwas macht, wobei sie - unter Narkose - ausgeliefert ist. Die Ärzte können ihr keine Gewißheit geben, daß es gut verlaufen wird. Alle Interaktionen mit anderen Menschen verhelfen ihr nicht zu einer Identitätsbalance, weil sie und alle anderen Menschen letztlich machtlos sind. Dies betrifft im Grunde jeden Kranken, der warten muß, daß er wieder gesund wird. Der Arzt tut zwar vieles, aber man weiß, daß er nicht alles kann, sondern versuchen wird, den Gesundungsprozeß zu fördern. Besonders ältere Menschen kommen bei schweren Krankheiten sofort auf den Gedanken, daß sie sterben können.
Insgesamt handelt es sich um Situationen, in denen die Menschen mit Gegebenheiten konfrontiert werden, angesichts derer sie sich selbst vollkommen alleine und infragegestellt erleben. In diesen Situationen ist eine Hilfe durch andere Menschen nicht mehr möglich.
Der Junge ist allein auf weiter Flur.
Die Frau begibt sich zwar in die Behandlung eines Krankenhauses; nichtsdestoweniger ist es unsicher, ob die Ärzte ihr wirklich helfen werden können. Die Vergänglichkeit des Lebens ist unübersehbar präsent.
In diesen "strukturellen Inkonsistenzen" des Lebens - durch keine menschliche Interaktion synthetisierbar - wenden sich die Menschen zu Gott, indem sie zu Gott beten. Der Junge betet ein auswendiggelerntes Wort aus dem 23. Psalm.
Die Frau betet zu Gott, indem sie sich vom Gebet des Pfarrers führen läßt, in das "Vaterunser" mit einstimmt - dein Wille geschehe - und den Segen(swunsch) des Pfarrers empfängt.
Der Junge erlebt, daß er im Beten zu Gott die Kraft erhält, der Angst standzuhalten. Er ist geprägt durch diese "Interaktion" mit Gott, durch das Gebet. Seine Identität ist in diesem Augenblick ohne Gottes Gegenwart nicht denkbar. Gottes "Stecken und Stab" sind der Grund für die Identitätsbalance, in der er die Angst auszuhalten in der Lage ist. Genauso erlebt sich das Kleinkind - trotz Angst - in den Armen seiner Eltern geborgen.
Die Frau betet und erlebt einen Wandel der Interpretation der Situation. Sie fühlt sich der Situation ausgeliefert, und diese Erfahrung verwandelt sich im Gebet nach dem Gespräch in das Gefühl des in Obhut-Genommenseins durch Gott. Sie übergibt sich Gott und glaubt sich von ihm getragen, sodaß sie in der Lage ist, anders als vorher mit ihrer Situation fertigzuwerden. Getrost und innerlich ruhig geht sie in die

Operation. Das Gebet zu Gott verhilft ihr zu einer anderen "Ich-Identitätsbalancedarstellung", die sich in ihrem ruhigen Auftreten zeigt.

Das Gebet ist hier also nicht ein Rückzug in die Innerlichkeit, fern aller Lebenswirklichkeit. Vielmehr spricht man im Gebet mit Gott und erinnert sich seiner als den über alles Verstehen liebenden und gnädigen Vater des auferstandenen Jesus Christus, und man übergibt sich ihm ("dein Wille geschehe"), mit dem Christen als ihren Vater rechnen. Dadurch gewinnt der Betende Distanz zur Situation, in der er lebt - und ausgeliefert ist(!) - und er muß sich nicht in ihr verzehren, obwohl er die objektiven Bedingungen dieser Situation nicht selbst verändern kann. Seine Einstellung zur Situation verändert sich aber durch sein Beten.

Er übernimmt eine Interpretation der Situation, die eine über die Situation hinausreichende Orientierung bereitstellt. Der vergängliche Mensch vergewissert sich darin der bergenden Gegenwart Gottes. Der Junge gewinnt diese Orientierung an dem Glaubenszeugnis eines Psalmisten aus dem Alten Testament. Er erinnert sich der Erfahrung dieses Menschen, die er auswendig gelernt hatte.

Diese Erfahrung - in der damaligen Sprache formuliert - ist für ihn eine Interpretation seiner angsterregenden Situation, die ihm hilft, die Angst auszuhalten und so seinen Weg durchzustehen.

Von daher könnte man begründen, daß Kinder eine Reihe von biblischen Texten und Gesangbuchliedern auswendiglernen sollten, um Interpretationen zur Hand zu haben, die ihnen in ähnlich strukturierten Situationen helfen können.

Die Frau gewinnt im Gespräch mit dem Pfarrer die Orientierung, die sie befähigt, über die Situation hinauszublicken und sich nicht in ihr zu verzehren. Diese "Interaktion" als Gespräch mit dem Pfarrer braucht sie aber offensichtlich, da sie sich anschließend anders erlebt, als vor dem Gespräch und dem gemeinsamen Gebet zu Gott.

Im Gespräch äußert sie ihre Verunsicherung über das, was auf sie zukommen wird. Sie nennt ihre Sorgen um ihre Angehörigen zuhause, insbesondere ihren weichherzigen, liebevollen Mann. Und sie stellt fest - erinnert sich - , daß alle zu Hause bei ihrer Schwiegertochter in guten Händen sind. Auf diese Weise arbeitet sie ihre Sorge um die Angehörigen zuhause auf. Dann bringt der Pfarrer alles dies, was im Gespräch geäußert worden ist, im Gebet vor Gott.

Die Frau gewinnt in dieser "Interaktion mit Gott" - wobei es entscheidend auf die Hinwendung zu Gott in Gestalt des Gebetes ankommt - eine

"Identitätsbalance", die sich in getroster Ruhe zeigt. Sie fühlt sich nicht mehr so sehr ausgeliefert als vielmehr in Obhut genommen.
Diese Interaktion mit Gott kann aber nur deswegen diese Folgen für den Betenden gewinnen, weil man sich mit Gott einläßt, von dem es in dem von dieser Frau oft gesungenen Lied heißt: "Was Gott tut, das ist wohlgetan, es bleibt gerecht sein Wille; wie er fängt seine Sachen an, will ich ihm halten stille. Er ist mein Gott, der in der Not, mich wohl weiß zu erhalten; drum laß ich ihn nur walten. - Was Gott tut, das ist wohlgetan; muß ich den Kelch gleich schmecken, der bitter ist nach meinem Wahn, laß mich doch nicht schrecken, weil doch zuletzt ich werd ergötzt mit süßem Trost im Herzen; da weichen alle Schmerzen. - Was Gott tut, das ist wohlgetan, dabei will ich verbleiben. Es mag mich auf die rauhe Bahn Not, Tod und Elend treiben, so wird Gott mich ganz väterlich in seinen Armen halten; drum laß ich ihn nur walten."[155]
Diese Identitätsbeschreibung Gottes findet die Frau in der Glaubenstradition, in der sie ihr Leben lang gelebt hat. Da knüpft der Pfarrer in dem Gebet und dem vorherigen Gespräch an.
Er erinnert das Glaubensgut von dem liebenden und gnädigen Gott in die Interaktion des Menschen mit Gott in seiner besonderen Situation. Der Betende glaubt, daß Gott seine Not ansieht und sich ihrer annimmt, in einer Weise, die Schmerz, Leiden und tiefe Angst bejahend in der Beziehung zur bergenden Gegenwart Gottes aushalten hilft.
Das Gebet führt somit als "Interaktion" mit Gott zur Ausbildung der identitätsfördernden Ambiguitätstoleranz. "Die Ambiguitätstoleranz ist die für die Identitätsbildung mutmaßlich entscheidendste Variable, weil Identitätsbildung offenbar immer wieder verlangt, konfligierende Identifikationen zu synthetisieren."[156] Der Betende erlebt sich so von Gott gehalten und entwickelt die Fähigkeit, dies in seiner Identitätsbalance durch sein getrostes Verhalten zu zeigen!
Die Fähigkeit identitätsfördernden Verhaltens soll im nächsten Abschnitt behandelt werden.

2.4.3 Exkurs: Welche Bedeutung hat das Eintreten Gottes in die Interaktion der Menschen für die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten?

2.4.3.1 Die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten bei Krappmann, Darstellung und Kritik

Krappmann entwickelt das Konzept, daß die Fähigkeit, eine balancierende Ich-Identität zu errichten, nicht angeboren, "sondern Produkt eines

Sozialisationsprozesses" ist, "der schon das Kind mit Erwartungsdiskrepanzen konfrontierte, die es nicht überforderten, so daß es sich mit ihnen auseinandersetzen konnte"[157]. Damit folgt er seinem interaktionistischen Ansatz, um zu "zeigen, wie es ohne Anlehnung an feste Persönlichkeitsstrukturen dem Individuum gelingen kann, allein durch seine Fähigkeit, zwischen diskrepanten Anforderungen zu balancieren statt sie zu verdrängen, Identität aufrechtzuerhalten"[158].

Dagegen gilt es aber von Krappmann selber her Einwände zu erheben.

1. Wenn Krappmann die Fähigkeit zur Errichtung von Identitätsbalance als ein "Produkt" des Sozialisationsprozesses des Kindes beschreibt, dann hält er nicht "konsequent" an dem "balancierenden Charakter"[159] von Ich-Identität fest. Denn damit wäre ja eine gewisse "Vorhersage von Verhalten"[160] intendiert, was ja sein Thema nicht sein soll.

Krappmann geht es vielmehr um die "Problematik der Wahrung von Identität"[161]. Und wenn man dabei "konsequent an ihrem balancierenden Charakter"[162] festhalten will, dann muß man auch die Möglichkeit offenhalten, daß die identitätsfördernden Fähigkeiten nicht nur als "Produkt" des frühkindlichen Sozialisationsprozesses erscheinen, sonsie sich vielmehr in Interaktionen neu bilden können, obwohl dies im Kindesalter aufgrund der Ungeprägtheit des Menschen leichter möglich sein mag. Erst wenn im Laufe des ganzen Lebens, die identitätsfördernden Fähigkeiten sich immer neu entwickeln können, gelingt es, "die Fähigkeiten des Individuuums von ihrer Funktion in Interaktionszusammenhängen her zu erfassen" und "ihren genetischen Ursprung auch in Interaktionsbeziehungen zu suchen"[163].

2. Krappmann gibt dann die Bedingungen an, unter denen diese Fähigkeiten sich entwickeln können.

Die Fähigkeiten, eine Ich-Identitätsbalance zu errichten, entwickeln sich zwar in der frühkindlichen Entwicklungsphase, wobei wir hier die unter 1. gemachten Differenzierungen beachten wollen, in der das Kind mit Erwartungsdiskrepanzen konfrontiert worden ist, "die es nicht überforderten, so daß es sich mit ihnen auseinandersetzen konnte"[164].

Die Entwicklung dieser Fähigkeiten ist aber nur möglich, weil die frühkindliche Entwicklung als ein Prozeß beschrieben werden kann, "dessen Struktur auch dem Kleinkind schon bald - und sei es in fiktiver Zuerkennung von Gleichberechtigung - auferlegt, Normen zu interpretieren und Ambiquitäten zu ertragen und somit Grundqualifikationen der Konfliktbewältigung auszubilden"[165].

Die Zuerkennung von Gleichberechtigung ist aber nicht nur "fiktiv", weil die Eltern sich auf die Bedürfnisse des Kindes einstellen,

Bedürfnisse leiblicher und seelischer Art, um sie zu befriedigen. Sie geben dem Kinde damit die Möglichkeit, voll in ihren eigenen Lebensbereich hineinzuwirken. Der Lebensrythmus der Eltern verändert sich völlig durch die Geburt eines Kindes. Man hat weniger Zeit füreinander, denn das Kind verlangt seine Zeit. Man kann nicht mehr ohne weiteres abends weggehen, was eine ganz erhebliche Einschränkung der eigenen Bewegungsfreiheit bedeutet. Ja man ändert aufgrund der Geburt seines Kindes so allmählich seine eigene Identität, denn die Akzente, die man in seiner Lebensgestaltung bisher gesetzt hat, verändern sich.
Auf diese Weise gewinnt das Kind Einfluß auf die Identitätsdarstellung der Eltern. Das Wort "Gleichberechtigung" ist hier nicht ganz zutreffend. Denn in manchen Bereichen gewinnt das Kind nicht nur einen gleichberechtigten, sondern einen überwiegenden Einfluß auf das Leben der Familie, besonders wenn die Eltern über Monate und Jahre hinaus nicht gemeinsam ausgehen können, weil immer ein Teil der Eltern anwesend sein sollte, um dem Kinde die Geborgenheit zu vermitteln, die es in seiner totalen Hilfslosigkeit in den ersten Lebensmonaten und auch in Entwicklungen der späteren Jahre für die Errichtung von Ich-Identitätsbalancen benötigt. Darin erkennen die Eltern ihr Kind in seiner jeweiligen Situation an, und bestätigen es durch die Befriedigung seiner Bedürfnisse vielfältigster Art. Diese grundsätzliche Anerkennung als geliebtes und zu liebendes Kind verschafft dem Kinde die Kraft und den Mut[166], die identitätsfördernden Fähigkeiten zu entwickeln, indem es die Möglichkeit hat, die angebotenen Bedürfnisinterpretationen der Eltern zur Befriedigung des Kindes zu einer eigenen Identitätsdarstellung zu benutzen.
Die Identitätsbalance der Eltern, die sich in der grundsätzlichen Annahme des Kindes Gestalt schafft, ist somit die Voraussetzung für die Entwicklung der identitätsfördernden Fähigkeiten des Kindes. Die grundsätzliche Annahme, die das Kind erfährt, bevor es überhaupt auf die Bedürfnisbefriedigungsangebote der Eltern eingeht, geben dem Kinde die Möglichkeit einer Balance, nämlich nicht von den eigenen Bedürfnissen und den Anforderungen durch die Bedürfnisbefriedigungsangebote der Eltern zerrissen zu werden, die wiederum Voraussetzung für den Mut ist, eigene identitätsfördernde Fähigkeiten zu entwickeln.
So gesehen kann man Krappmann zustimmen, daß die identitätsfördernden Fähigkeiten Voraussetzung und Folge einer Ich-Identitätsbalance sind[167].

2.4.3.2 Die Bedeutung des Eintretens Gottes in die Interaktion der Menschen für die Entstehung der identitätsfördernden Fähigkeiten.

Identität gibt es nach Krappmann nur in sozialen "Beziehungen, in denen

es daher möglich ist, über die Anerkennung eines Identitätsentwurfs zu verhandeln"[168].

Der Mensch gerät aber im Laufe seines Lebens in Situationen, in denen er eine Ich-Identitätsbalance errichten muß, ohne über die Anerkennung eines Identitätsentwurfs verhandeln zu können, weil er mit Fakten konfrontiert wird, die nicht als zur Balance fähige oder bereite Identitäten auftreten. Bei diesen Fakten handelt es sich um Krankheiten (Krebs), Unglücksfälle, Sterben und Tod, aber auch wirtschaftliche Entwicklungen, die dem einzelnen Menschen nicht zu verändern gegeben sind, und politische Situationen, die nur Anpassung aber keine eigene Identitätsentfaltung zulassen wollen.

Dann hat das Individuum keine Möglichkeit, die Situation selbst zu beeinflussen. Alle menschliche Interaktion kann nur bedingt helfen. Die krebskranke Frau muß im gewissen Sinne mit ihrer Situation alleine fertigwerden und kann es doch nicht alleine. Denn die Krankheit ist ja kein Interaktionspartner, der sie anerkennt, vielmehr vernichtet die Krankheit das Leben der Frau. Sie erlebt, daß dabei sie selbst vernichtet wird.

Da hilft keine Fähigkeit zur Balance, wenn es keine Interaktion gibt, die über die vernichtende Wirkung der Krankheit hinausführen kann und damit neue Möglichkeiten der Balance durch neue Orientierungspunkte und damit der Identitätsdarstellung und -erhaltung eröffnet. Ja es kann sich keine identitätsfördernde Fähigkeit für und in dieser Situation entwickeln, da die identitätsfördernden Fähigkeiten Folge einer Ich-Identitätsbalance sind, die den anderen grundsätzlich annimmt. Aber gerade in der Krebskrankheit erlebt sich der Mensch total dem Vergehen überlassen. Die Fürsorge der anderen Menschen bedeutet eine gewisse Hilfe, kann aber für sich genommen die Hoffnungslosigkeit und Ohnmacht in der Situation, in der man selbst ja krank und der andere gesund ist, verstärken. Die (reine) Mitmenschlichkeit kann als Interaktionsbasis dem Kranken keine Möglichkeit der Balance eröffnen, die über die vernichtenden Wirkungen der Krankheit hinausführt. Jede soziale Interaktion erweist sich als unzureichend, eine Orientierung zu ermöglichen, die über die vernichtende Wirkung der Krankheit hinausführt und damit zur Ich-Identitätsbalance verhilft.

Hier tritt Gott in die Interaktion mit dem Menschen ein. Gott, der den Menschen geschaffen hat, der in Jesus seine Liebe und Gnade den Menschen nahe gebracht hat, und der Jesus von den Toten auferweckt hat, um den Menschen zu zeigen, daß das menschliche Leben nicht im irdisch

Sichtbaren aufgeht, sondern wesentlich davon lebt, daß er als "Interaktionspartner", der eine Orientierung über alle menschlichen Interaktionsmöglichkeiten schafft, vom Menschen gesucht und auch gefunden werden kann.
Die Interaktion mit Gott verhilft dem Krebskranken neu identitätsfördernde Fähigkeiten zu entwickeln und sie zur neuen Identitätsbalance zu benutzen, weil Gottes Identität, anders als alle menschliche, über alle Vergänglichkeit hinaus reicht. Gott liebt den Menschen so, daß er ihn selbst im Tode - dem Ende jeder irdisch vergänglichen Existenz - als sein Kind väterlich annimmt und trägt.Diese Identität" Gottes ist die Voraussetzung für den Mut des Menschen in all den Situationen, in denen er mit Gegebenheiten umgehen muß, die ihn nicht anerkennen, nicht aufzugeben, sondern immer neu eine Ich-Identitäsbalance zu errichten.
Die Interaktion mit Gott vollzieht sich im täglichen Rechnen mit Gottes Gegenwart und im Gebet zu Gott, wie die Darstellung des Gebets zu zeigen versucht hat.[169]

2.4.3.3 Zusammenfassung

Das Modell "balancierender Ich-Identität" von Krappmann ist auf diese Weise bestätigt worden, indem es auf die Interaktion des Menschen mit Gott übertragen worden ist.
Wir Menschen sind um der Errichtung von Identität willen auf Interaktion mit jemandem, der außerhalb unserer selbst ist angewiesen. Die Identitätspräsentation des anderen befähigt uns zu einer eigenen Identitätsbalance. Dabei scheint es wesentlich auch auf die Art der Identität des anderen anzukommen, einer Identität, die den Menschen vo aller Vorleistung als Interaktionspartner annimmt und damit dessen eigene Identitätspräsentation erst einmal bejaht.
Als Säugling sind die Menschen auf die fürsorgende Identitätsdarstellung der Eltern angewiesen. Später braucht man andere Menschen, denn man lebt in und durch die Beziehungen mit Menschen, die uns bejahen und somit den Mut ermöglichen, sich selbst zu präsentieren unter der Berücksichtigung des anderen Menschen.
Alle Menschen aber benötigen die "Identität" des Gottes, der die Menschen in aller aufhebbaren Vergänglichkeit als der gnädige und liebende Unvergängliche trägt und damit Teil gibt an seiner Unvergänglichkeit und somit die Möglichkeit zur Entwicklung von identitätsfördernden Fähigkeiten, z.B. der Ambiquitätstoleranz[170], zur Errichtung von balancierender Ich-Identität gibt. Dies braucht der Mensch, wenn alle mensch-

lichen sozialen Interaktionen nicht zur Anerkennung menschlicher Ich-Identität verhelfen und damit das Bleiben im gemeinsamen Interaktionsprozeß gewährleisten können.
Gottes "Identität" als aller Menschen Vater aber verhilft - über alles Verstehen - zu einer Identität, die auch das Sterben überdauert[171].
Der Sterbende kann dann das Sterben getrost auf sich nehmen, da die Interaktion mit Gott ihn auch im Vergehen hält. Dieses getroste Sterben ist Ausdruck seiner neuen Ich-Identitätbalance, eine Leistung, die Gott schenkt.
Der Mensch, der einem Sterbenden beizustehen sucht, kann es nur dann sinnvoll tun, wenn er berücksichtigt, daß die (rein) mitmenschliche Interaktion dem Sterbenden nicht zu einer Balance verhelfen kann. Nur wenn er über alle mitmenschliche und leibliche Fürsorge hinaus, die ganze Person des Menschen im Angesichte Gottes zu sehen bereit ist und dementsprechend handelt, wird er dem Menschen dienen können. Dazu gehört auch die gemeinsame Orientierung auf Gott hin. Kranke spüren, mit welcher Gesamtorientierung Menschen ihren Dienst tun. So kann man beobachten, daß man lieber in Krankenhäuser geht, in denen Diakonissen oder Nonnen arbeiten, weil dort eine Berücksichtigung der besprochenen Identitätsproblematik anzutreffen ist.

2.5 Wie orientieren sich Menschen angesichts des Todes von Angehörigen?

2.5.1 Einführung in den Problemkreis

In den letzten Erörterungen ging es um die Erhaltung von Identität angesichts des eigenen Sterbens und die Möglichkeiten, die dem Menschen durch die "Interaktion mit Gott", z.B. dem Gebet, eröffnet werden. Hier soll nun als letzter Bereich des Amtshandelns, der im 2. Teil der Arbeit erörtert werden soll, anhand von Beispielen aus der pfarramtlichen Praxis Probleme angesprochen werden, die sich den Menschen und dem Pfarrer stellen, wenn Menschen sterben und der Pfarrer mit dem Tode von Menschen und deren Hinterbliebenen zu tun bekommt.

2.5.2 Ein Beispiel

Wenn Menschen gestorben sind, dann gibt es überall bestimmte Formen der Kommunikation, die die Bewältigung des Todes des Angehörigen oder Mitmenschen fördern sollen.
Es gibt Gemeinden, in denen beim Tode eines Menschen folgende Interaktionen abzulaufen beginnen.

Es gehört zur Aufgabe eines der unmittelbaren Nachbarn, sich um alle äußeren Dinge des Begräbnisses zu kümmern. Er geht zum Standesbeamten, um mithilfe des Sterbescheines des Arztes die Sterbeurkunden ausstellen zu lassen. Er spricht mit dem Schreiner wegen des Sarges. Er geht zum Pfarrer, meldet ihm den Tod des Gemeindegliedes und verabredet mit ihm den Trauerbesuchs-Termin mit den Hinterbliebenen. Er organisiert die Nachbarn, die das Grab für den Verstorbenen auf dem Friedhof ausheben und die den Sarg zum Grabe tragen, in das Grab senken und anschließend das Grab mit der Erde schließen.
Aus dem Dorfe kommen aus fast allen Häusern Menschen ins Trauerhaus und bringen Kaffee, Butter, Mehl und Zucker. Diese Materialien kommen - außer dem Kaffee - zum Bäcker, der daraus für das Kaffeetrinken nach der Beerdigung den Streuselkuchen und "Todeweck" backt.
Der Pfarrer hat bei dem Beerdigungsgottesdienst in der Kirche einen Lebenslauf des Verstorbenen zu verlesen. Dieser Lebenslauf wird teilweise von den Hinterbliebenen selbst aufgeschrieben oder zusammen mit dem Pfarrer aufgestellt. Auf jeden Fall aber spricht man mit dem Pfarrer über das Leben und Sterben des Angehörigen, und wie es weitergehen soll.
Aus fast jedem Hause des Dorfes nimmt einer an dem Begräbnis teil, dem Gang durchs Dorf - vom Trauerhaus ausgehend - auf den Friedhof und in die Kirche, und anschließend geht es zum Beerdigungskaffee ins Trauerhaus oder in der Regel ins Dorfgemeinschaftshaus.

2.5.3 Analyse des Beispiels

Der Sinn der angedeuteten Interaktionsprozesse erschließt sich, wenn man das Modell balancierender Ich-Identität von Krappmann zur Erklärung heranzieht.
Durch den Tod eines Angehörigen wird ein Interaktionsprozeß beendet, der all die anderen Interaktionen mit anderen Menschen mit beeinflußt hat. Denn die Identität, die man in der Interaktion mit dem Verstorbenen errichtet hatte, prägte das eigene Verhalten in allen anderen Interaktionen mit. Denn die "Identität stellt dar, wie das Individuum im Horizont der Anforderungen der derzeitigen Interaktionspartner seine eigenen Erwartungen und Bedürfnisse verstanden wissen will, die von seiner Beteiligung an anderen Interaktionssystemen, von den zu einer Biographie verknüpften früheren Weisen des Auftretens in sozialen Beziehungen und von den Antizipationen möglicher künftiger Interaktionssituationen abhängen"[172].

Mit dem Tode des Angehörigen bricht dann auch in allen anderen Interaktionen etwas ab, und zwar der Teil der eigenen Identitätsbalance mit den anderen, der durch den Verstorbenen mitbestimmt gewesen ist. Somit stehen alle Menschen, die miteinander und mit dem Verstorbenen Kontakt gehabt haben, vor dem Problem, ihre Identität neu zu errichten und um Anerkennung derselben zu ersuchen.
Diesen Prozeß der neuen Identitätsbildung suchen die Mitglieder der Dorfgemeinschaft und die Nachbarschaft der Trauerfamilie und die Trauerfamilie mit dem Pfarrer in ihren Interaktionen zu fördern.
Der eine Nachbar übernimmt die organisatorischen Dinge. Er bestätigt damit die Trauernden als seiner weiteren Zuwendung für würdig und gibt ihnen gleichzeitig die Zeit, sich des Verlustes ihres Angehörigen ganz bewußt zu werden.
Denn man braucht Zeit, um zu realisieren, was da eigentlich geschehen ist, wenn gerade dieser Angehörige nicht mehr lebt. Es geht um mehr, als daß man nicht mehr miteinander sprechen kann. Es geht auch um den Teil, einen ganz spezifischen Teil des Lebens des Verstorbenen, das die Hinterbliebenen geprägt hat. Außerdem kann durch die Stellvertretung des Nachbarn in den organisatorischen Dingen die Familie zuhause bleiben und von den Dorfbewohnern die Gaben in Empfang nehmen. Mit diesen Gaben wird jedem Dorfmitglied, sei es reich oder arm, die Ehre eines würdigen Beerdigungskaffees gegeben. Auf diese Weise drückt man seine Anteilnahme vor dem Begräbnis aus und ermöglicht den Hinterbliebenen ein neues Hineingehen in das normale Leben der Dorfgemeinschaft nach dem Begräbnis.
Man gewährt sich durch den Besuch und den Beerdigungskaffee gegenseitig Interaktionsmöglichkeiten, um in diesen Angeboten den Hinterbliebenen und sich selbst zur neuen Errichtung von neuen Ich-Identitätsbalancen zu verhelfen.
Die Bewegung zum anderen geht aber von dem vom Tode des Menschen nicht direkt Betroffenen aus. Man geht hin und nimmt die Hinterbliebenen ohne jede Vorleistung neu an - in dieser neuen Situation - und bestätigt sie als bleibende Mitglieder der Dorfgemeinschaft. Die Dorfbewohner bestätigen in ihrem Verhalten, daß der Ort der Entstehung und Zuschreibung von Identität der jeweils aktuelle Interaktionsprozeß ist. Deshalb geht man ins Trauerhaus, um sich gegenseitig die Gelegenheit zur Neuetablierung von Identität zu gewähren.
In diesem Zusammenhang kommt dem Amtshandeln des Pfarrers eine ganz bestimmte Aufgabe zu.

Der Lebenslauf des Verstorbenen, den der Pfarrer bei dem Begräbnis vorliest, spielt eine ganz bestimmte Rolle bei der Identitätsbildung der beteiligten Personen. Denn "eine gelungene Identitätsbildung ordnet die sozialen Beteiligungen des Individuums aus der Perspektive der gegenwärtigen Handlungssituation zu einer Biographie, die einen Zusammenhang, wenngleich nicht notwendigerweise eine konsistente Abfolge, zwischen den Ereignissen im Leben des Betreffenden herstellt"[173].
Der Pfarrer spricht mit den Menschen über die Todesursache und gibt damit Gelegenheit zum Verarbeiten des Sterbens. Dann kommt das Gespräch auf das Leben des Verstorbenen. Dabei vollzieht sich das, was Krappmann beschreibt. Aus der "Perspektive der gegenwärtigen Handlungssituationen" ordnet man seine sozialen Beteiligungen mit dem Verstorbenen zu einer Biographie. Das Leben des Verstorbenen kommt in einer Weise ins Gespräch, daß der gegenwärtige Interaktionsprozeß gefördert wird. D.h. man erzählt nichts Negatives und wenn doch, dann in einer verständnisvollen entschuldigenden Weise. Erzählt wird, was der Verstorbene für die Hinterbliebenen gewesen ist und geleistet hat. Das, worunter er gelitten hat, womit er selbst fertigwerden mußte - all das schwere Leid - wird erzählt. Gemeinsam sucht man ein Fazit zu ziehen. Dieses Fazit sieht bei den Beteiligten sehr verschieden aus. Dies hängt ab von den Beziehungen der Gesprächspartner untereinander und mit dem Verstorbenen! Wichtig ist es nur, daß den Hinterbliebenen dieses Gespräch durch den Pfarrer ermöglicht wird, damit der Prozeß der Identitätsfindung sinnvoll vorangehen kann.
Der Pfarrer fördert den notwendigen "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den die Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[174].
Der Sinn dessen, was man tut, wird wesentlich abhängig erlebt, wie man mit dem Sterben des Angehörigen und mit seinem Tode fertig wird. Mit anderen Worten: Es geht darum, wie man selbst mit dem Sterben fertig wird, das ein Beispiel dafür ist, daß wir selbst sterben werden und daß wir damit umgehen lernen müssen, die Ungewißheit auf uns zu nehmen, daß wir nicht genau wissen, was dann geschieht. So benötigen wir Menschen Aussagen, die den Tod auf für uns sinnvolle Weise in unser Weiterleben in unsere neu zu errichtende Identitätsbalance integriert.
Dafür ist eine "persönlich emotionale Zuwendung", wie Dahm meint, wohl sinnvoll[175]. Sie reicht aber bei weitem nicht aus. Dem Menschen geht es um die Deutung dessen, was ihm da widerfahren ist, eine Deutung, die religiöse Qualität hat, eine Deutung, die die Angehörigen in ihrer Beziehung zum Verstorbenen bejaht und das Abschiednehmen und das Leben

mit ihm beenden hilft, damit sie ihr jetziges Leben sinnvoll bewältigen können.
Diese Deutung hat der Pfarrer in gemeinsamer Bemühung mit den direkt Betroffenen zu geben zu versuchen.

2.6 Zusammenfassung

Der 2. Teil der Arbeit begann mit einer Änderung der Fragestellung. Anstatt wie bisher von den Normen auszugehen, die an das Amtshandeln des Pfarrers gerichtet werden, um durch eine möglichst konfliktfreie Erfüllung dieser Normen durch den Amtsträger das Handeln zwischen dem Amtsträger und seinen Gemeindegliedern zu regeln, bestimmte die folgende Frage die Darstellung und Erörterung von Beispielen aus der pfarramtlichen Praxis:
Wie orientiert sich der Mensch innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Leben an ihn gerichtet werden?[176]
Hier soll nun der Ertrag der Erörterungen für ein Problem dargestellt werden, das im 1. Teil der Arbeit aufgetaucht ist: die Vermittlung von empirischen Fakten, wie Bedürfnisse des Menschen etc., mit den Glaubensaussagen des christlichen Glaubenssystems. Die Folgerungen für das Amt des Pfarrers sollen im 3. Teil der Arbeit gezogen werden.
In all den Erörterungen fällt eine ganz bestimmte Art der Vermittlung von empirischen Fakten und Glaubensaussagen auf.
Die empirisch feststellbaren Fakten, mit denen die Menschen sich konfrontiert erleben, werden mit den Normen und Erwartungen genannt, die mit ihnen verbunden sind: die Geburt eines Kindes, familiäre und freundschaftliche Beziehungen, Krankheit, Angst, Unsicherheit über die Zukunft ehelicher Beziehungen, Sterben und Tod.
Dabei werden diese empirisch feststellbaren Fakten nicht in ihrer Faktizität infrage gestellt, noch wird von einer einseitigen Position her die Berechtigung ihrer Einflußnahme auf das Leben der Menschen bezweifelt. Vielmehr werden diese Fakten zunächst als etwas bejaht, das Ausdruck und/oder Aufruf von/zu Identitätsbildung des Menschen ist. Diese empirisch aufweisbaren Fakten erscheinen nicht rein "ansich", sondern sie werden durch und als Lebensäußerung von Menschen in die Erörterung eingeführt, von Freunden, Verwandten, Dorfmitgliedern und Pfarrer, und wollen im Verhalten der jeweiligen Interaktionspartner berücksichtigt werden.
Alle, die sich selbst mit ihren Bedürfnissen und Erwartungen in den

Irteraktionen präsentieren, suchen dabei eine Orientierung über sich selbst hinaus, da sie alleine mit den Fakten, mit denen sie konfrontiert sich erleben, nicht fertig werden können.
Sie erhoffen sich von der Interaktion mit anderen Anstöße, die weiterführen.
Jede Orientierung auf Verwandte und Freunde hat seinen nicht unterzubewertenden Sinn, reicht aber nicht in jedem Falle aus. Jeder Mensch ist gezwungen sein eigenes Leben zu leben, weil er sich nie vollständig dem anderen offenbaren kann, denn der Übersetzung von Ich-Identität sind Grenzen gesetzt[177]. Und doch sind wir immer auf andere angewiesen, denn wer wir sind können wir nur in Interaktionen darstellen und benötigen die Anerkennung der anderen dazu.
Unsere Angewiesenheit auf Interaktion zeigt sich bei der Geburt, auf die die zweite sozio-kulturelle Geburt folgen muß[178]. Beim Beginn einer Ehe[179] und bei vielen anderen Situationen.
Unsere Angewiesenheit auf Interaktion mit Menschen findet ihre Grenze als Möglichkeit zur Förderung des Lebens, wenn die unveränderbare Vergänglichkeit irdischen Lebens unverstellt uns vor Augen ist. Auch darin lebt jeder sein eigenes Leben und sein eigenes Sterben. Auch hier sind der Übersetzung und der Förderung menschlicher Ich-Identitätsbalance durch Menschen Grenzen gesetzt.
Angesichts dieser unveränderbaren Fakten menschlicher Vergänglichkeit, die ohne weiterführende Interaktion zum Zerbrechen des Menschen führen müssen, hilft nur die Orientierung, die eben diese Vergänglichkeit überdauert und unterfängt, die Orientierung auf Gott.
Diese Orientierung auf Gott für eine bestimmte Situation des Lebens sucht man durch die Orientierung auf Glaubensaussagen des christlichen Symbolsystems. Man bemüht sich um den situativen Sinn christlicher Glaubensaussagen mithilfe der Interaktion mit dem Pfarrer, z.B. bei der Eheschließung und der Geburt eines Kindes, bei Krankheit und Tod. Der gemeinsam mit dem Pfarrer erarbeitete situative Sinn des christlichen Glaubenssystems hilft, daß das Leben - die empirischen Fakten - so strukturiert wird, so interpretiert und damit auch verändert wird, daß es gelingen kann. Selbst die empirischen Fakten, die das Leben zerstören, wie Leiden und Tod, triumphieren nicht über den Menschen. Vielmehr gelingt das menschliche Leben, trotz und im Leiden und Sterben und den Tod, weil im Glauben an Gott der Mensch von Gott her die Kraft empfängt zu leben, ob er gleich stürbe.
Dies geschieht dadurch, daß dem Menschen in der Interaktion mit Gott von Gott geschenkt wird, sich den Sinndeutungen zu überlassen, die eine

jeweils neu zu erstellende Ich-Identitätsbalance ermöglichen, in der alle das Leben zerstörenden Fakten ausgehalten werden können und lösbare Aufgaben sinnvoll aufgearbeitet werden können.
Dabei zeigt es sich, daß man ohne Glaubensaussagen des christlichen Symbolsystems (Wesensaussagen) mit den empirischen Fakten nicht sinnvoll umgehen kann. Die Glaubensaussagen geben den Sinn der Dinge an und verhelfen somit zur kritisch interpretativen Integration derselben in die jeweilige Interaktionssituation, und führen zu einer das Leben fördernden Ich-Identitätsbalance.
Andererseits helfen den Menschen keine allgmeinen Glaubenssätze, wie "Nichts kann uns trennen von der Liebe Gottes", wenn sie sich nicht im empirisch aufweisbaren, den Menschen zu einer Stellungnahme fordernden Situationen bewähren können.
Außerhalb konkreter Situationen wollen und können sie nicht zum Gelingen des Lebens beitragen. Glaubenssätze können und sollen gelernt werden, z.B. im Konfirmandenunterricht. Ihre Wirkung entfalten sie erst, wenn sie helfen, eine Lebenssituation sinnvoll zu strukturieren und damit zur Bewältigung derselben zu verhelfen, indem sie zur Interaktion mit Gott motivieren und das Leben unter Gottes Gebot und Führung zu führen ermutigen.
Im Bezug auf die Frage der Vermittlung von Glaubensaussagen und empirischen Fakten heißt dies also:
Der Sinn wird gefunden in einer jeweils neuen Balance zwischen empirischen Fakten und Glaubensaussagen, in der beide die ihnen zukommende Bedeutung behalten, wobei die empirischen Fakten der Glaubensaussagen bedürfen und die Glaubensaussagen die empirischen Fakten ernstnehmen müssen, weil der Mensch in der konkreten Betroffenheit durch sie mithilfe der Glaubensaussagen mit ihnen fertigwerden muß.
Diese Unterscheidung und Zuordnung von empirischen Fakten und Glaubensaussagen entfaltet seine Bedeutung für das Leben des Menschen in den Interaktionen zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Gott, die nach den obigen Erörterungen als Prozesse "gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den die Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln"[180], verstanden werden.

3. Teil: Das Amt des Pfarrers als Vermittlung von Glauben in die Gemeinde

3.1 Einleitung

Im ersten Teil der Arbeit wurden vier verschiedene Ansätze, die Amtssituation des Pfarrers zu erkennen und Krisenpunkte zu lösen, darzustellen versucht. Es zeigte sich, daß bei allen vier Erörterungen der Amtssituation der konkrete Mensch aus dem Blick gerät. Dies geschah, weil man von den Normen ausging, die die Gesellschaft im allgemeinen oder besondere Bezugsgruppen an den Amtsträger richten, um damit das Handeln zwischen dem Amtsträger und seinen Gemeindegliedern zu regeln.
Dagegen wurde im zweiten Teil der Arbeit versucht, von einer anderen Fragestellung auszugehen:
Wie orientiert sich ein Mensch innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Leben an ihn gerichtet werden?
An einzelnen Beispielen wurde - analysiert mithilfe des Modells balancierender Ich-Identität von Krappmann - aufzuzeigen versucht, wie das Orientierungsverhalten der Menschen verlaufen kann und welche Bedeutung dabei dem christlichen Glaubensgut und dem Pfarrer zukommt.
Von dieser Analyse des zweiten Teils her soll nun im dritten und letzten Teil der Arbeit versucht werden, die Frage zu beantworten:
Wie orientiert sich der Pfarrer innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Amt an ihn gerichtet werden?
Im Laufe der Erörterungen soll versucht werden, auch Antworten auf die Fragen zu geben, die am Ende des ersten Teiles gestellt und deren Beantwortung durch den zweiten Teil vorbereitet werden sollte.

3.2 Die Rolle des Pfarrers im Leben der Gemeindeglieder. Folgerungen aus dem zweiten Teil der Arbeit.

Die Beispiele des zweiten Teiles der Arbeit zeigen den Pfarrer als Teilnehmer von Interaktionsprozessen, in denen Menschen ganz bestimmte Probleme zu bewältigen haben. Der Pfarrer wird gebeten, bei der Lösung dieser Probleme zu helfen.
Es geht um die Eheschließung[1], um die Geburt von Kindern[2], um die Situation vor einer Operation[3], und dem Tod eines Angehörigen[4]. Der Pfarrer wird gebeten, die kirchliche Trauung zu vollziehen, zu taufen, Trost zu spenden und zu beerdigen.
Diese Handlungen sind mit Gesprächen verbunden, in denen die Beteiligten

sich über den Sinn dessen zu verständigen suchen, was sie zu tun im Begriffe sind. Der Pfarrer ist auf den ersten Blick davon nicht direkt betroffen. Es geht nicht um seine Eheschließung, nicht um die Geburt seines Kindes, nicht um seine Situation vor einer Operation und die Beerdigung eines Menschen, der ihm persönlich nahegestanden hat. Es geht um das Leben anderer Menschen. Dennoch wird er gebeten, und man erwartet von ihm einen Beitrag, der offensichtlich für die Bewältigung der Situation als wesentlich betrachtet wird, sonst würde man ihn, den Pfarrer, ja nicht bitten, ein Stück Wegs mit den Beteiligten zu gehen. Auch wenn 'man das so macht, weil das alle so machen' und 'weil das sich so gehört', hat dieses seinen tieferen Hintergrund.
Denn die standesamtliche Registrierung von der Geburt eines Kindes, der Eheschließung und dem Tode eines Menschen, die das reine "Daß" feststellt, genügt nicht, um mit diesen Vorgängen sinnvoll umgehen zu können. Der Standesbeamte wird nicht um ein Gespräch gebeten, denn seines Amtes ist es, nur festzustellen und zu beurkunden, daß da jemand geboren oder gestorben ist, oder die Ehe geschlossen hat. Der Pfarrer hingegen wird um ein Gespräch und um ganz bestimmte Handlungen gebeten.
So geht es hier um die Fragen:
In welcher Situation befindet sich der Pfarrer? Was hat er wie zu tun, damit sein offensichtlich erwünschter Beitrag die Problematik der direkt Betroffenen zu bewältigen hilft?
Der Pfarrer wird zu den oben angedeuteten Anlässen für eine begrenzte Zeit gebeten, am Leben der Menschen teilzunehmen. Dadurch wird seine eigene Situation bestimmt. Er muß sich in diese konkreten Situationen hineinbegeben, um zu ermitteln zu suchen, welche Erwartungen bestehen, worauf sie sich beziehen, und wie sie zu verstehen sind[5].
Will er den Beteiligten dienen, so muß er ihren Erwartungen zu entsprechen suchen.
"Dies gelingt über die Teilhabe an gemeinsamen Symbolsystemen, deren verschlüsselter Gehalt an Verhaltenserwartungen zugleich Interaktionsregeln darstellt. Den Interaktionspartnern ist es keineswegs möglich, nach Belieben zu verfahren, sondern sie sind gezwungen, Erwartungen der anderen und vorab definierte Interaktionsregeln in ihre Selbst- und Situationsdefinition aufzunehmen."[6]
Das gemeinsame Symbolsystem, über das man miteinander interagieren will, ist der christliche Glaube, in den die Beteiligten und der Pfarrer über die frühkindliche Erziehung hineingewachsen und die Anerkennung als Mensch erfahren. Dies ist im zweiten Teil der Arbeit unter "Wie orien-

tieren sich Eltern bei der Geburt eines Kindes?"[7] und "Worin besteht die Bedeutung der Eltern für das neugeborene Kind, insbesondere für seine Religiosität?"[8] ausgeführt worden. Die Darstellungen haben ergeben, daß die Identitätsbalance, die der christliche Glaube dem Menschen zu errichten ermöglicht, zum Gelingen von konkreten Lebensproblemen beiträgt. Wobei in neuen Situationen neue Identitätsdarstellungen notwendig sind. Dabei gehen die alten Identitätskonstruktionen in die neuen über - aber unter Berücksichtigung der neuen Situation. So wurde ausgeführt, daß auch die Identität der Ehepartner sich in dem Mutter- und Vatersein neu ausbalancieren muß[9].

Diese Notwendigkeit bewirkt in den Beteiligten eine immer neue Unsicherheit. Sie merken ja, wie die Anforderungen im eigenen Auftreten in der Zukunft noch berücksichtigt werden müssen. Denn wer man ist, die "Ich-Identität", ist "kein fester Besitz des Menschen". Sie ist "ein Bestandteil des Interaktionsprozesses selber" und muß "in jedem Interaktionsprozeß angesichts anderer Erwartungen und einer sich ständig verändernden Lebensgeschichte des Individuums neu formuliert werden"[10].

Der Pfarrer wird nun gebeten, in dieser sich ständig verändernden Lebensgeschichte des Menschen seinen Beitrag zur Lösung bestimmter Probleme zu liefern, obwohl er nicht direkt betroffen ist. Dazu läßt er sich in den Interaktionsprozeß ein. Er tut dies im Rahmen der Interpretation des christlichen Symbolsystems für den gegenwärtigen Interaktionsprozeß. So ist er beteiligt über das "Medium gemeinsamer Sprache"[11], um "über die Teilhabe an gemeinsamen Symbolsystemen"[12] den "situativen Sinngehalt"[13] des christlichen Symbolsystems für die jeweilige Situation neu und möglichst genau zu bestimmen.

Der Pfarrer ist selbst an der Situation der Menschen, die ihn gebeten haben, nicht beteiligt. Das hält ihn in Distanz zur Situation. Er muß sogar eine Distanz zur Situation wahren, um den direkt Beteiligten helfen zu können. Denn er wird ihre Situation nie total erfassen können, weil die allgemeinen sprachlichen Möglichkeiten es den Beteiligten nicht gestatten, ihre ganze Identität ihm gegenüber darzustellen.

So muß der Pfarrer durch seine Form des Auftretens und des Formulierens des situativen Sinngehalts des christlichen Symbolsystems den direkt Betroffenen die Möglichkeit offenlassen, die von ihm angebotenen Situationsdefinitionen des christlichen Symbolsystems subjektiv zur Aufarbeitung der eigenen Situation zu interpretieren.

Der Pfarrer interagiert also mit den direkt Beteiligten über das gemeinsame christliche Symbolsystem. Diese seine Interaktion hat aber eine

andere Zielrichtung als die Interaktion der direkt Beteiligten miteinander, die ebenfalls miteinander über das gemeinsame christliche Symbolsystem interagieren.
Der Pfarrer repräsentiert - nachdem er in der gemeinsamen Interaktion die konkrete Situation wahrzunehmen versucht hat - den möglichst genauen situativen Sinngehalt des christlichen Symbolsystems für die Problematik der direkt Beteiligten als "Interpretationsmuster"[14], mithilfe dessen sie ihre eigene Situation selbst bewältigen müssen.
Die direkt Beteiligten interagieren dann miteinander über die eigene subjektive Interpretation der vom Pfarrer angebotenen Interpretationsmuster. Der Pfarrer bietet sozusagen einen "Arbeitskonsensus" an, "der als Basis für den weiteren Ablauf der Interaktion dienen kann"[15]. Ob dies gelingt, liegt dann nicht mehr am Pfarrer. Wichtig aber ist es, wie gut der Pfarrer die Situation wahrgenommen und den situativen Sinn des christlichen Symbolsystems hat darstellen können. Denn die Möglichkeit, Situationen zu bewältigen, hängt auch von der Art der Identitätspräsentation der Interaktionspartner ab, die in die eigene Identitätsdarstellung eingeht.

Der Pfarrer interagiert also nur zum Zwecke der Darbietung des christlichen Symbolsystems als "Interpretationsmuster", nicht aber als Vater und Pate, Ehemann oder Sterbender.
Deshalb bleibt er als Pfarrer im Gegenüber zum Leben der Menschen, die ihn um sein Amtshandeln bitten. Dieses Gegenüber bekommt noch einen anderen Akzent, wenn man bedenkt, daß das christliche Symbolsystem selbst Gestalt gewinnt in verschiedener konfessioneller Ausprägung. Und wie es wichtig für das Gelingen menschlicher Beziehungen ist, wenn die biographische Geprägtheit des einzelnen Menschen berücksichtigt wird, genauso ist es notwendig, daß der Pfarrer um der Kontinuität menschlicher Beziehungen willen die jeweilige konfessionelle Eigenart der Gemeindeglieder in seinem Amtshandeln ernstzunehmen sich bemüht.
Die Darstellung und Analyse des Gesamtzusammenhangs, in dem und von dem her die Pfarrer beider Konfessionen, der katholischen und der evangelischen, um eine sog. ökumenische Trauung gebeten worden sind, hat doch gezeigt, daß die Christen nun einmal konfessionell verschieden geprägt sind, auch wenn es ihnen nicht immer bewußt ist. Aber zu ganz konkreten Anlässen kommt es ins Bewußtsein. Das geht dann bis in das unmittelbare Gefühl, in welcher Kirche man sich zuhause fühlt.
Dies muß der Pfarrer mitsehen, wenn er durch sein Amtshandeln dem einzelnen Christen zur Förderung seines Lebens dienen will.

Im oben genannten Falle tritt der evangelische Pfarrer in der katholischen Trauung auf und repräsentiert für den evangelischen Ehemann dessen evangelische Biographie. Es wird in dieser Repräsentation vom katholischen Ehepartner angenommen und vom katholischen Priester an der Trauung mitbeteiligt, indem er die Ansprache zur Verkündigung des Evangeliums hält. Durch dieses gemeinsame, von allen akzeptierte Auftreten der Repräsentanten beider Konfessionen wird der konfessionelle Unterschied für die direkt Betroffenen aushaltbar gemacht. So kann das in verschiedenen Grundverständnissen sich darstellende christliche Symbolsystem auch "grenzüberschreitend" seinem eigentlichen Ziele, zum Gelingen des Lebens der direkt Betroffenen beizutragen, dienen.
Beim Vollzug des gemeinsamen Lebens selbst bleibt der Repräsentant des konfessionell geprägten Glaubens in Distanz. Er hat gezeigt, daß im Vollzug eine Vermittlung möglich ist. Die Eheleute müssen für sich konkrete der Situation entsprechende Vermittlungen selbst suchen, und verwirklichen.
Das Gegenüber von Pfarrer und Gemeinde findet aber noch durch etwas anderes seinen Sinn.
Der Pfarrer wird um seine Teilnahme an Interaktionsprozessen der Gemeindeglieder gebeten, und es ist wichtig, daß die Gemeindglieder seinen Beitrag als hilfreich erleben, indem sie spüren, daß er sie und ihre Situation in ihrem Gesamtzusammenhang wahrgenommen und ihnen sinnvolle Orientierung vermitteln konnte. Dennoch geht es dabei nicht primär um das Gelingen der Interaktion zwischen dem Pfarrer und den Gemeindegliedern. Es geht um die Beziehung der direkt Betroffenen zu Gott, der den Menschen hilft, ihr Leben zu bewältigen.
Diese Beziehung soll durch das Glaubenszeugnis des Pfarrers gefördert werden. Seine Art der Teilnahme an den Interaktionsprozessen soll Zeugnis davon abzulegen versuchen, daß und inwiefern der Glaube an Gott, unseren Vater, entscheidend zur Lösung der jeweiligen Lebensproblematik beizutragen in der Lage ist.
Den situativen Sinn des Glabuenszeugnisses des Pfarrers müssen die direkt Betroffenen aber selber in ihrer Interaktion mit Gott zu verwirklichen suchen. Weil es aber nicht primär um die Beziehung Pfarrer und Gemeinde, sondern um die Beziehung Mensch und Gott geht, bleibt der Pfarrer im Gegenüber der Situation. Dies bedeutet dann auch eine innere Entlastung für den Pfarrer, dessen Möglichkeit der Teilnahme an den Interaktionsprozessen, zu denen er gebeten wird, zwar wesentlich ist, aber nicht allein entscheident für das Gelingen dieser Interaktionsprozesse ist.

Entscheident ist die Interaktion aller Beteiligten mit Gott. Sie ist notwendig, weil in all den im 2. Teil der Arbeit aufgezeigten Situationen, in denen der Pfarrer um seine Mitwirkung gebeten wird, Erkenntnisse bewältigt werden müssen, die eine rein soziale Interaktion nicht zu bewältigen vermag.
Wir Menschen sind zwar auf soziale Interaktion unbedingt angewiesen. Dies zeigt sich bei der Geburt, die notwendig der sog. zweiten religiös-sozio-kulturellen Geburt bedarf, bei der Eheschließung, im Sterben und gerade in der Bitte an den Pfarrer, an den Interaktionsprozessen der direkt Betroffenen doch eine Zeitlang teilzunehmen.
Diese Möglichkeiten und Notwendigkeiten sozialer Interaktion reichen aber nicht aus angesichts der Unmöglichkeit einer unmittelbaren und völligen Übermittlung und Darstellung dessen, was man als Mensch in der jeweiligen Situation ist und empfindet. Jeder Mensch muß sein Leben im gewissen Sinne für sich selbst leben, weil er sich selbst nie dem anderen vollständig offenbaren kann[16].
Dennoch bleibt man auf Anerkennung durch andere und die Bejahung gerade dessen, was nicht kommunikabel erscheint, angewiesen. Kein Mensch ist zu dieser Bejahung in der Lage, aufgrund seiner begrenzten Erkenntnisfähigkeit und der deshalb beschränkten Bestätigungsmöglichkeit.
Dieses grundsätzliche Ja erfährt der Mensch in der alle soziale Interaktion unterfangenden Interaktion mit Gott, dem Vater Jesu Christi, der uns ohne Vorleistung annimmt.
Die Möglichkeiten sozialer Interaktion reichen aber auch nicht aus angesichts der Vergänglichkeit menschlichen Lebens, in der wir wiederum alleine sind[17]. Angesichts dieser unveränderbaren Vergänglichkeit hilft nur die Orientierung, die diese Vergänglichkeit überdauert und damit unterfängt, die Orientierung auf Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, sodaß Paulus bekennen konnte, daß nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn[18].

Diese doppelte Unzulänglichkeit der menschlichen Existenzbedingungen und die dennoch notwendige Angewiesenheit auf soziale Interaktion ist ein Grund für das Schuldigwerden der Menschen aneinander, und die Angewiesenheit auf Bejahung in seinem Sündersein auf die Vergebung, um als begnadigter Sünder neu in sozialen Interaktionsprozessen handeln zu können.
So ist es Aufgabe des Pfarrers, das Heilsgeschehen zu verkündigen, daß Gott Ja zu den Menschen sagt. Der Pfarrer verkündigt das Heilsgeschehen,

"das in der reformatorischen Lehre als Rechtfertigung des Sünders durch Glauben um Christi willen verstanden wird, Rechtfertigungsglaube ist dabei nicht dogmatischer Glaube allein, sondern Gesamtbestimmung des Lebens"[19]. Der Glaube an Gottes Ja soll das gesamte Leben des Menschen fördern.

Es geht also in der Beteiligung des Pfarrers an Interaktionsprozessen immer um eine Orientierung über die jeweilige Situation hinaus, damit das Leben in der Situation selbst und das davon abhängende zukünftige Leben gelingen kann.

Dies geschieht in der durch den Pfarrer geförderten Orientierung auf das christliche Symbolsystem, unter der Berücksichtigung der konfessionellen Gestalt desselben um der eigenen Biographie willen.

Das Amt des Pfarrers repräsentiert die immerwährend notwendige Orientierung auf eine das ganze Leben umfassende und tragende Interaktion mit Gott, durch die das einzelne konkrete Leben in seinen Besonderheiten gelingen kann.

So bleibt der Pfarrer als Amtsträger immer im Gegenüber zur Gemeinde, seinen Gemeindegliedern, die ihr eigenes Leben in der Gesamtbestimmung durch den Rechtfertigungsglauben an das Ja Gottes selbst leben müssen, gefördert durch die Interaktion mit dem Pfarrer, der im Gebet Gott um seine gnädige und liebende Nähe für die Gemeindeglieder bittet.

3.3 Der Pfarrer und sein persönliches Leben als Glaubender

In den Interaktionen, in denen der Pfarrer selbst als Vater und Pate, Ehemann oder als mit dem Sterben Betroffener beteiligt ist, bedarf er selbst des Gegenübers, der ihm zur Errichtung einer den jeweiligen Erfordernissen entsprechenden Identitätsbalance verhelfen kann, weil ein Gegenüber nicht in der konkreten Situation selbst behaftet ist und somit eine über die Situation hinausführende Orientierung zu vermitteln in der Lage ist.

Wobei hier die Frage zu klären wäre, wer für den Pfarrer dieses Gegenüber sein könnte.

Der Dekan und der Propst haben in der Regel auch Seelsorger der Pfarrer zu sein. Sie sind aber gleichzeitig Vorgesetzte des Pfarrers. Die Struktur der Beziehung zwischen Dekan und Propst auf der einen Seite und dem Pfarrer auf der anderen ist also von Normen und Gegennormen zugleich bestimmt. Die Erfüllung der Erwartungen an den Seelsorger und den Vorgesetzten ist nicht durch nach Raum und Zeit getrennte Erfüllung der

Erwartungen zu lösen. "Das Individuum kann der Ambivalenz nicht entfliehen"[20]. Der Pfarrer wird dies in seiner Offenheit dem Dekan und Propst gegenüber zu bedenken haben, was sich unter Umständen als erschwerend für die Interaktion und als unzureichend für die Lösung seiner Identitätsproblematik erweisen kann.

Es könnte zwar für das Gelingen des Lebens des Pfarrers wichtig sein, wenn der Vorgesetzte - aufgrund seiner seelsorgerlichen Kenntnis der Zusammenhänge - das Ganze der Problematik zu berücksichtigen in der Lage ist. Dennoch hat die Ambivalenz in den Beziehungen des Pfarrers zu Dekan und Propst immer eine Erschwerung der Offenheit in der Interaktion und damit der Hilfe zur Lösung von Identitätsproblemen zur Folge, sodaß es wohl zu überlegen wäre, ob man nicht um der Seelsorge an den Pfarrern willen diese Ambivalenz durch Verteilung auf zwei Personen auflösen sollte.

Bislang aber hat der Pfarrer kein Gegenüber, das ihm in seinen Identitätsproblemen helfend zur Seite stehen kann, er sei denn er findet gute Freunde, die diese Aufgabe übernehmen.

Dabei läuft derselbe Prozeß ab, den er als Pfarrer zu fördern versucht. Es werden Interpretationsmuster zur Bewältigung der Situation angeboten. Nur reichen "diese zur Verfügung gestellten Interpretationen gerade nicht aus, um den Interaktionsprozeß zu erhalten", um dessen Bewältigung der Pfarrer jemand um Hilfe gebeten hat, "weil die divergierenden Interaktionsbeteiligungen und die soziale Biographie des einzelnen nie voll in ihnen ausgedrückt werden können"[21]. So muß der Mensch - "wenn die Analyse zutrifft - ein Element zur Interpretation beisteuern, das nicht übernommen ist, sondern die ihm eigene Interaktionssituation aufarbeitet"[22]. Somit erfordert der Interaktionsprozeß "Subjektivität, liefert sie aber dem Individuum nicht gleichsam 'vorgefertigt'"[23]. In diesem Prozeß muß der Pfarrer, wie jeder andere Mensch auch, seine eigenen Identitätsprobleme im christlichen Sinne zu lösen sich bemühen.

Sein Glaube und seine Fähigkeiten "zur subjektiven Interpretation anbotener Situationsdefinitionen und Erwartungen"[24] sind nämlich auch Voraussetzung dafür, daß er als Pfarrer das christliche Symbolsystem für die jeweils Betroffenen als Situationsdefinition in Form von Interpretationsmustern zur Verfügung stellen kann, damit deren Leben gelingen kann. Denn seine Glaubensidentität ist Teil des Interpretationspotentials, mithilfe dessen er den situativen Sinn christlichen Glaubens ermitteln und in die jeweilige Situation vermitteln kann. Somit beeinflußt seine "Beteiligung an anderen Interaktionssystemen"

als Ehemann, Familienvater, Freund und Sohn" auch den Interpretationsspielraum im aktuellen Interaktionsprozeß"[25], an dem er als Pfarrer teilnimmt.
Die persönliche Glaubenserfahrung reicht aber nicht aus, um die Identitätsleistung erbringen zu können, die von der Situation des Pfarrers als Gegenüber zur Gemeinde, zu den einzelnen Interaktionsprozessen der Gemeindeglieder, gefordert wird.
Sein eigener Glaube und sein christliches Leben ist eine Voraussetzung, die allerdings wesentlich durch seine eigene Problematik bestimmt ist, die deswegen nicht in jedem Falle Paradigma für andere sein kann. Es muß ein Übergang von der eigenen Glaubensidentität zum Verkündigen für andere vollzogen werden, und dem Gemeindeglied die Freiheit der eigenen Interpretation der vom Pfarrer angebotenen Interpretationsmuster durch die Art der Verkündigung ermöglicht werden.
Es geht um die "Identitätstransformation"[26] vom "Glaubenden" zum "Pfarrer", von der persönlichen Interaktion in die Interaktionssituation des "Gegenübers" zur Gemeinde.

3.4 Der Übergang vom "Glaubenden" zum "Pfarrer" in die Situation des "Gegenübers" zur Gemeinde

Diese "Identitätstransformationen werden durch institutionalisierte Vorkehrungen unterstützt", die helfen sollen, "die Erwartungen der anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren"[27], d.h. in der eigenen Identitätspräsentation und dem Anbieten von Interpretationsmustern zu berücksichtigen.
Der zukünftige Pfarrer muß dazu das christliche Symbolsystem intensiv kennengelernt haben. Er muß die konfessionelle Prägung christlichen Glaubens kennen. Dem soll das Theologiestudium dienen.
Das Studium der Theologie reicht aber nicht aus, um in der Interaktionssituation des "Gegenübers" im oben geschilderten Sinne die erwartete Identitätsleistung erbringen zu können. Der Pfarrer soll ja nicht einfach christliche Dogmen reproduzieren, die er auf der Universität studiert hat. Denn die Interaktion eines Pfarrers mit seinen Gemeindegliedern ist - wie im 2. Teil der Arbeit zu zeigen versucht worden ist - ein "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes", den sie "als Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[28]. Somit ist die von den Gemeindegliedern und dem Pfarrer zu errichtende Ich-Identität kein fester Besitz der beteiligten Personen. Vielmehr entsteht sie im Interaktionsprozeß und ist Bestandteil desselben, und muß "in jedem Interaktionsprozeß angesichts anderer Erwartungen und einer

ständig sich verändernden Lebensgeschichte des Individuums neu formuliert werden"[29].

Der Pfarrer kann also die "Identitätstransformation" vom "Glaubenden" zum "Pfarrer" nur in den Interaktionssituationen vollziehen lernen, in denen er als Pfarrer teilzunehmen gebeten wird. Dies muß in der Ausbildung der Pfarrer berücksichtigt und sinnvoll begleitet werden.

Ein Individuum kann als Pfarrer aber nur dann an einem Interaktionsprozeß teilnehmen, wenn es in ihm auch als solcher auch anerkannt wird. Denn "um dem strukturellen Erfordernis nach Identität nachkommen zu können, ist jeder "auf eine bestimmte Art sozialer Beziehungen angewiesen, nämlich auf Beziehungen, in denen Erwartungen übernommen oder auch ab gelehnt werden können und in denen es daher möglich ist, über die Anerkennung eines Identitätsentwurfes zu verhandeln. Denn nicht jedes wechselseitige Handeln hilft, Identität zu etablieren, weil nicht in jedem Prozeß wechselseitigen Handelns jeder Partner zur Definition der Situation und der Identität der in ihr interagierenden Personen beitragen kann."[30] Deshalb muß die christliche Gemeinde dem, der Pfarrer werden will und soll, die Möglichkeit geben, an "Prozessen wechselseitigen Handelns" teilnehmen zu können, in denen jeder Partner und er als Pfarrer "zur Definition der Situation und der Identität der in ihr interagierenden Personen beitragen kann"[31].

Die Kirchen haben dafür die Vikarszeit eingerichtet.

Im Grunde ist die Möglichkeit als Pfarrer zu handeln erst nach der Ordination gegeben. Denn man kann sich "erst dann sinnvoll zueinander verhalten, wenn "die Interaktionspartner" sich gegenseitig in ihrer 'besonderen Identität'... anerkennen. Erst dann nämlich erhalten Handlungen Bedeutungen, und erst dann gibt es Motive, sie auszuführen. Bevor sich die Interaktionspartner über die Situation und die in ihr ihnen möglichen Rollen verständigt haben, ist ihnen kommunikatives und intentionales Handeln nicht möglich.[32] Erst also dann, wenn die Gemeinde und der Pfarrer wissen, welche Rolle sie innerhalb ihrer Interaktionen einnehmen können, erst dann kann der Pfarrer eine Identität als Pfarrer zu errichten sich bemühen und die Gemeinde seine Amtstätigkeit für ihr eigenes Leben fruchtbar werden lassen, weil sie sie ihm auch abnimmt.

Von daher wäre es zu überlegen, ob man die Ordination zum Pfarrer nach dem Examen - zu Beginn der kirchlichen Ausbildungszeit - vornehmen sollte, damit die für die "Identitätstransformation" des "Glaubenden" zum "Pfarrer" notwendigen Interaktionen auch wirklich möglich sind. Als Vikar ist man doch nicht in der Situation des "Gegenübers", wie sie oben beschrieben worden ist, sodaß eine volle Möglichkeit der Iden-

titätspräsentation als Pfarrer nicht gegeben ist und der Übergang von der Situation des Glaubenden in die Situation des Pfarrers nur ansatzweise möglich ist. Erst, wenn man die volle Verantwortung als Pfarrer hat, können sich die notwendigen Identitätstransformationen vollziehen. Diese Prozesse sollten dann aber intensiv begleitet werden. Allerdings nicht von Personengruppen, die über das berufliche Fortkommen z.B. bei Prüfungen zu entscheiden haben, weil zur Förderung von Identitätstransformationen wohl Beziehungen notwendig sind, in denen man gemeinsam den Verlauf der Interaktion bestimmen kann und nicht einer ein Mehr an Einfluß und damit potentiell die Möglichkeit zur einseitigen Prägung der Situation hat. Hier gilt wohl das, was über die Rolle des Propstes und des Dekans als Seelsorger gesagt worden ist.[33]

Am Schluß ist aber zu betonen, daß die Ordination nicht eine höhere Qualität der menschlichen Persönlichkeit bewirkt. Durch die Ordination erhält der "Glaubende", nachdem er einige Vorbedingungen in der Ausbildung erfüllt hat, denen jeder normal begabte Mensch entsprechen kann, die Aufgabe übertragen, das Amt der Verkündigung wahrzunehmen. Alles andere entwickelt sich aus dieser Übertragung, die trotz der notwendigen Leistungen in Ausbildung und Prüfungen ein reiner Gnadenakt ist.

Diese zuerkannte Identität als Pfarrer durch die Ordination muß der Pfarrer in der Beziehung zu den Gemeindegliedern in einer durch ihre Situation mitgeprägten Identitätsbalance verwirklichen, darstellen.

3.5 Die Amtsausübung des Pfarrers

3.5.1 Die Amtsausübung prägt die Gemeindeglieder und die Pfarrer

Die Ordination gibt dem Pfarrer also die Möglichkeit als solcher anerkannt zu werden. Dies läßt die Gemeindeglieder ihn bitten, überall dort, wo sie die Orientierung auf Gott suchen, an ihrem Leben teilzunehmen.

Der Pfarrer kann sich aber - wie jeder andere in seinem Lebensbereich - nicht auf seine einmal errichtete Identität als Pfarrer verlassen. Seine Identitätsbalance wird fortlaufend einem Wandel unterworfen, weil er von Interaktionssituation zu Interaktionssituation wechseln muß, vom Traugespräch ans Sterbebett, vom Geburtstagskaffee zum Seelsorgegespräch, von der Taufe zum Todesfall. Ganz verschiedene Anforderungen und Erwartungen werden an ihn gerichtet, die er als solche wahrnehmen muß, wenn er den Menschen gerecht werden will. Ob man den christlichen

Glauben für sein Leben als sinnvoll akzeptiert, hängt ja auch von der Art und Weise ab, wie der Pfarrer den christlichen Glauben in den jeweiligen Interaktionsbeziehungen präsentiert, wie er die Erwartungen und Probleme der direkt Betroffenen wahrnimmt und welche eigene Identitätsbalance er errichten und welches Identitätsangebot er in seiner kritisch interpretativen Integration von christlichem Symbolsystem in die konkrete Situation zu präsentieren vermag.

Es geht also um zweierlei, um die eigene Identitätsbalance in der Situation und das christliche Identitätsangebot für die direkt Betroffenen. So ist zu bedenken, daß der Pfarrer nicht nur die Aufgabe hat, zu sprechen, sondern auch eine Identität darzustellen, die neben dem Predigen durch die Art des Auftretens wesentlich zum Gelingen seiner Interaktion mit den Beteiligten beiträgt.

"Dem Individuum stehen verbale Äußerungen und zahlreiche Zeichen zur Verfügung, um sich zu erkennen zu geben. Vielfach erlaubt die Erscheinung eines Individuums in Kleidung, Auftreten und Sprechweise es besser einzuordnen, als der Inhalt seiner Äußerungen über Identität, Erwartungen und Absichten:

"Appearance (eines Individuums - L.K.), then, is that phase of social transactions which establishes identifications of the participants. As such, it may be distinguished from discourse,which we conceptualize as the text of the transaction - what the parties are discussing. Appearance and discourse are two distinct dimensions of the social transaction. The former seems the more basic. It sets the stage for, permits, sustains and delimits the possibilities of discourse by underwriting the possibilities of meaningful discussion."[34]"

In seinem Auftreten und seinen Worten präsentiert der Pfarrer seine Identitätsbalance, die er im Horizont der Beteiligten und des christlichen Glaubens zu errichten in der Lage ist.

Diese Identitätsbalance des Pfarrers ist Ausdruck seiner inneren Zuversicht auf Gottes liebender und gnädiger Gegenwart, die ihn befähigt, einem Sterbenden nicht nur mit 'frommen Sprüchen' gegenüberzutreten, sondern ihm durch das eigene Auftreten eine innere Getrostheit zu vermitteln, die dann durch das gemeinsame Sprechen und Beten verbalisiert wird. Diese innere Zuversicht kann der Pfarrer aber nur dann erlangen, wenn er sich wirklich in die Situation einläßt, die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen wahrzunehmen sich bemüht, um ihnen dann in seinem Auftreten und seinem Identitätsangebot in

Gestalt seiner Verkündigung deutlich zu machen versucht, daß die Orientierung auf Gott in dieser Situation weiterhilft. Wobei nicht zu vergessen ist, daß es sich um einen "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes" handelt, den die "Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[35]. Dabei gehen die Erwartungen und die Sprache, die Bildung und der Frömmigkeitsstil der jeweiligen Interaktionspartner in das Auftreten und die Predigt des Pfarrers ein, die auch deshalb sich verstanden erleben. Der Pfarrer trägt auf diese Art und Weise zum Gelingen des Lebens der Gemeindeglieder bei, die sich an seinem Auftreten und Reden Orientierung suchen und mithilfe seines doppelten Identitätsangebotes, Auftreten und Predigt, ihr persönliches Leben zu gestalten sich bemühen.

Hierin wird die Identitätsbalance des Pfarrers bestätigt, die er mithilfe des Interpretationspotentials zu errichten in der Lage ist, das ihm in seinem persönlichen Leben und in seinen Amtshandlungen zugewachsen ist. Die Erfahrung, daß Menschen im Glauben an Gottes Gegenwart getrost sterben, bewirkt ja auch im Pfarrer eine tiefe Zuversicht auf Gottes gütige Nähe, was wiederum in seine Identitätsdarstellungen der Gemeinde gegenüber mit eingeht.

So prägen alle Interaktionspartner sich gegenseitig, die Gemeinde den Pfarrer und der Pfarrer die Gemeinde. Gemeinsam aber leben sie von ihrer Beziehung zu Gott, der der Grund der Möglichkeit von getroster Interaktion überhaupt ist. Allein die Interaktion mit Gott, im Gebet und jedes Handeln unter der Gewißheit der Nähe Gottes, schenkt die innere Gehaltenheit, die den Mut gibt, sich den Prägungen jeder anderen Interaktionssituation mit ihren nur teilweisen Bestätigungen und darum notwendigen Spannungen und Inkonsistenzen auszusetzen.

Diese gegenseitigen Prägungen sind aber nie abgeschlossen, also nie definitiv. Denn die Bedingungen, unter denen menschliche Beziehungen ablaufen, welchseln ständig. Die Situationen, in denen wir miteinander leben, bleiben offen, wenn wir menschliche Interaktion als einen "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes" verstehen, den die "Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[36] wollen.

Diese Offenheit ist dann notwendig, "nicht nur im Hinblick auf den ungewissen Ablauf der einzelnen Interaktion ..., sondern auch angesichts der Notwendigkeit, das ganze Leben hindurch ständig von Interaktionssystem zu Interaktionssystem zu wechseln. Die immer wieder anderen Interaktionspartner und ihre Erwartungen erfordern stets neue Identitäts-

konstruktionen, die auf wieder andere zukünftige Entwicklungen vorbereitet sein müssen. Wer sich auf eine Identitätsrepräsentation verläßt, die eben noch zu erfolgreicher Interaktion verhalf, kann schnell enttäuscht werden, weil er verabsäumt, die neuen Erwartungen aufzunehmen [37].

So hat der Pfarrer in seiner Arbeit zu bedenken, daß - wie bei den Beispielen im 2. Teil der Arbeit beobachtet - in allen Interaktionssituationen zwischen Pfarrer und Gemeinde immer das Gesamt der Beziehungen der Beteiligten zur Disposition steht[38].

Nicht daß "die Individuen ihre jeweilige Identität ... vollständig neu entwerfen" müssen. Vielmehr fließen zunächst "negierte Erfahrungen aus früheren Interaktionen ... schließlich doch in die neue Selbstdarstellung ein. Früher bewährte und neuübernommene Identitätszüge amalgamieren zu neuer Identität"[39].

3.5.2 Das Amt der Verkündigung kann nur von Menschen wahrgenommen werden, die als solche den Sinn des christlichen Glaubens für die konkrete Situation zu bewahrheiten sich bemühen können.

Dem Pfarrer stehen für seine Amtsausübung die Bibel und viel Schrifttum zur Verfügung, das sich um die Vermittlung des christlichen Glaubens in das Leben der Menschen bemüht.

Der Pfarrer gibt den Menschen, die ihn um seine Teilnahme an ihrem Leben zur Vermittlung des christlichen Symbolsystems in ihre konkrete Situation bitten, nicht einfach ein Bibelwort.

Vielmehr bemüht er sich, ihre besondere Situation zu erkennen, um ihnen gerecht werden zu können. Er unterhält sich mit ihnen über den Sinn dessen, was sie von ihm erwarten. Er geht ein Stück Wegs mit ihnen in den Amtshandlungen.

Er betet mit ihnen, singt Lieder, begleitet sie in die Kirche, ans Grab, nach Hause.

Kurz: Pfarrer und Gemeindeglieder haben immer ein Stück gemeinsamer Geschichte - gemeinsam vor Gott, damit das Leben der direkt Betroffenen und darin auch das Leben des Pfarrers als Pfarrer und Mensch gelingt.

Dies alles vollzieht sich als Vermittlung des christlichen Symbolsystems durch die Identitätspräsentation des Pfarrers in Auftreten und Wort in gemeinsamen Interaktionen.

Das muß noch etwas näher erläutert werden.

Es geht also um das Gelingen der Interaktion der Menschen mit Gott, weil davon das Gelingen des Lebens der Menschen abhängt. Dabei interagiert man über das allgemein anerkannte Symbolsystem. Es geht hierbei aber nicht um das Symbolsystem, sondern um die Interaktion mit Gott. Dies geht aber nur dann, wenn man auch glaubt, daß man wirklich mit Gott spricht, wenn man betet und dabei sich der Worte bedient, die man in der christlichen Tradition zur Begegnung mit Gott benutzt hat.
Nicht das christliche Symbolsystem ist das Wichtige, sondern die Beziehung zu Gott. Das Leben der Menschen gelingt nicht durch wahre Sätze, sondern in der durch diese Sätze strukturierten Interaktion des Menschen mit Gott und dem dadurch strukturierten Leben der Menschen untereinander, die sich eben an die Gebote zu halten suchen und Gott fürchten und lieben und dann eben nicht töten oder stehlen usw., sondern dem anderen helfen und sein Leben fördern.
Als Kind hat man die Erfahrung gemacht, daß man in seinen Ängsten in den Armen eines anderen Menschen Geborgenheit erleben kann, daß man von einer anderen Person - außerhalb des eigenen Fühlens und Denkens und vollen Erkennens - in Ängsten sich getragen erleben kann.
Wenn also ein Mensch sagt, daß er für mich dasein will, dann muß ich das spüren können. Wenn ein Mensch sagt, daß Gott ihn liebt, dann muß das Ausdruck der Zuversicht sein, in der er gerade lebt - in und trotz aller unaufhebbaren Inkonsistenzen des menschlichen Lebens. Und das spüren dann auch die Menschen um ihn. So wie das Kind in all seiner Vergänglichkeit in der Zuversicht der Eltern erlebt, wie seine Eltern sich selbst im getrosten Glauben an Gottes liebende Gegenwart aufgehoben wissen.
Der Glaube geht in die jeweilige ganze Identitätspräsentation der Menschen mit ein und darin werden sie zu Zeugen von Gottes Gegenwart, in Wort und Tat. Dies gilt auch für den Pfarrer, für sein Reden und für das sein Reden interpretierende und damit die Gegenwart Gottes zu bewahrheiten suchende Tun. Er hat die Sprachlichkeit des christlichen Symbolsystems in Form der Glaubenszeugnisse der Bibel und der Bekenntnisse der Reformation u.a. kennengelernt. Er weiß, daß es in der Bibel sich um eine vielschichtige und vielgestaltige Darstellung des Lebens vieler Menschen mit Gott handelt. Diese Darstellungen sind aber nicht ohne weiteres in jede andere Lebenssituation zu übertragen. Ja ihre so verschiedenartige Gestalt zeugt ja von immer neuen anderen Versuchen, Gottes Gegenwart in der jeweiligen Lage zu bezeugen.
Diese Bezeugungen nehmen die Eigenart der spezifischen Situationen in

ihre Zeugnisgestalt auf, um den Menschen in diesen neuen, konkreten Lebensbedingungen Gottes Gegenwart überhaupt verständlich werden zu lassen. Auf diese Art und Weise verändert sich das christliche Symbolsystem. Man vergleiche nur die verschiedene Sprache, die die Synoptiker und das Johannesevangelium sprechen.

Diese notwendige Veränderung des Symbolsystems als Auslegung von Gottes liebender und gnädiger Gegenwart in Jesus Christus für die jeweilige Situation ist nur durch Menschen möglich, die als solche von Interaktionssystem zu Interaktionssystem wechseln können. Menschen sind in der Lage, eine Ich-Identitätsbalance zu errichten, die auf der sprachlichen Ebene vielseitige Beziehungen zum Ausdruck bringen kann.
Dies soll an zwei Beispielen zu erläutern versucht werden.
1. Im 1. Petrusbrief 2, 18-25[40] werden die Christen unter den Sklaven zum "Rechttun" (Vers 20) aufgefordert, "nicht nur den guten und freundlichen, sondern auch den verkehrten" (Vers 18) Herrn gegenüber, denn Gott will, daß man Recht tut.
Motiviert werden sollen die christlichen Sklaven aber durch den Hinweis auf Jesus Christus, der ja selbst Unrecht hat leiden müssen, und Gott das Urteil darüber überlassen hat[41], und die damit verbundene Tatsache, daß Jesus "unsre Sünden an seinem Leibe selber an das Holz hinausgetragen" hat, "damit wir von den Sünden loskämen und der Gerechtigkeit lebten". "Denn", so spricht der Schreiber des Petrusbriefes die Sklaven an, "ihr irrtet umher wie Schafe, aber ihr habt euch jetzt hingewandt zu dem Hirten und Hüter eurer Seelen"[42].
Die Rechtfertigung des Sünders soll zur Gesamtbestimmung des Lebens führen. Weil man sich durch die Hinwendung zum Hüter und Hirten der Seele geborgen erfährt, soll man das Leiden auch auf sich nehmen können und abgesehen von den bedrückenden Umständen recht handeln, wie es Jesus getan hat: "Als er gescholten wurde, schalt er nicht wieder; als er litt, drohte er nicht"[43]. Vielmehr handelte er recht für die Menschen, indem er "unsere Sünden an seinem Leibe selber an das Holz" hinauftrug, damit wir von den Sünden loskämen und der Gerechtigkeit lebten"[44].
Der Schreiber des Petrusbriefes hat hier den christlichen Sklaven ein Interpretationsmuster ihrer Situation angeboten, mithilfe dessen sie in ihrer Lage zu leben versuchen können. Die Formulierungen sind aber so allgemein gehalten, daß jeder christliche Sklave sie für sein eigenes konkretes Leben interpretieren und in seine Identitätsbalance seinem Herrn Jesus Christus gegenüber in der Situation des Sklavendaseins konkretisieren muß.

Es handelt sich hierbei um keine "Sklavenmoral", sondern um den Versuch durch den Hinweis auf den in Jesu Leben und Leiden sich zeigenden liebenden Gott eine Identitätsbalance - und damit gelingendes Leben - auch in den Situationen zu ermöglichen, die man nicht verändern kann, und die mit Leiden verbunden sein können. Außerdem möchte der Schreiber des Petrusbriefes dabei deutlich machen, daß die "Teilhabe am Heil ... Leiden nicht" ausschließt, "und das Tun des Rechten und Gerechten ... nicht erst unter annehmbaren Bedingungen sinnvoll" ist[45].

2. Zu welchen das Denken und Fühlen des ganzen Menschen ergreifenden Identitätsleistungen die "Teilhabe am Heil" befähigen kann, zeigen die Negro Spirituals, die von den Negersklaven Nordamerikas in ihrer ebenso aussichtslosen Situation geschaffen worden sind, um in ihr - unter dem Ja Gottes, in einem "Dennoch" zur Situation - leben zu können. Ein Spiritual scheint geradezu eine Art Aufarbeitung von 1. Petrus 2, 18-25 für die Sklavensituation in den Vereinigten Staaten von Nordamerika darzustellen, in dem Versuch, Leiden ertragen zu helfen, weil Gott in Jesus Christus den Leidenden versteht und nicht alleine läßt.

Es handelt sich um das Spiritual:

"O,nobody knows de trouble I've seen ...," das verdeutscht folgendermaßen lautet:

"O, niemand erkennt mein Elend, mein Leid.
o, niemand außer Jesus.

Niemand erkennt mein Elend, mein Leid.
Gloria, halleluja.

Mal oben mal unten sein, o, ja, Herr!
und manchmal tief in Todespein, o, ja, Herr!

Zwar fügte sich mein Herz darein, o, ja, Herr,
doch traurig war ich und allein, o, ja, Herr!

Bis eines Tages in meine Pein, o, ja, Herr,
schien Gottes Lieb und Gnadenschein, o, ja, Herr!

Der Tag wird unvergessen sein, o, ja, Herr,
da Jesus wusch mich Sünder rein, o, ja, Herr!"[46]

In dem Petrusbrieftext und dem Spiritual geht es um die das Leben strukturierende Interaktion mit Jesus und Gott und um deren Folgen. Daß die christlichen Sklaven sich "hingewandt" haben " zu dem Hirten und Hüter" ihrer Seelen, Jesus Christus, weist auf ihre persönliche Beziehung zu Jesus hin. Das Spiritual entfaltet seine ganze Wirkung nur, wenn es gesungen wird und damit in eine doppelte Interaktion führt: in die Interaktion mit Gott und in die Interaktion der Singenden.

Der Pfarrer steht heute vor demselben Problem, vor dem die Apostel, der Schreiber des Petrusbriefes und die Negersklaven in Nordamerika gestan-

den haben: Er muß die Geschichten von Jesus in der Gestalt des biblischen Textes in den Lebenszusammenhängen der Menschen von heute mit ihren anderen konkreten Erwartungen und Bedürfnissen so fruchtbar werden lassen, daß sie als Verkündigung von Gottes Gnade und Liebe verstanden werden können und zum Gelingen des heutigen, gerade ablaufenden Lebens beitragen, indem sie in die Interaktion mit Gott führen.
Wie im Petrusbrief und in dem Spiritual wird dies möglich, wenn die Menschen den Eindruck gewinnen, daß in der Verkündigung ihre Probleme verstanden und aufgenommen worden sind.
Die Probleme eines anderen Menschen verstehen und aufnehmen kann aber nur jemand, der sich in die Situation dieser Menschen begibt.
Dies leisten die biblischen Texte selbst nicht, die ja nur Ausdruck einer anderen Situation sind.
Dies leistet nur ein Mensch, der in der Lage ist, in immer neuen Situationen eine Ich-Identitätsbalance zu errichten, und sich dabei für sich und andere des christlichen Symbolsystems, in Gestalt des biblischen Zeugnisses, zu bedienen in der Lage ist.
In seinem Auftreten und Reden entfaltet er ein christliches Identitätsangebot, mithilfe dessen die direkt Betroffenen eine eigene Identitätsbalance zu errichten genötigt sind, die mit Sicherheit anders ausfallen wird als die Identität des Pfarrers - aber in Anlehnung daran die ihnen eigene Situation strukturiert.
Somit ist die Vermittlung von Symbolsystemen für das Gelingen von Interaktion ein Vorgang, der nur über Menschen sich vollziehen kann, die einem das Vertrauen in die angebotenen Lösungsstrategien über den persönlichen Kontakt ermöglichen.

3.6 Widerlegung einzelner Vorstellungen von Spiegel, Bernet Bohren und Dahm

3.6.1 Spiegel

Nach den letzten Erörterungen über die Bedeutung von Menschen für die Vermittlung des christlichen Symbolsystems in das Leben der Gemeindeglieder ist die Auffassung Spiegels nicht mehr aufrecht zu erhalten, der es für ein "schwindendes" und "dysfunktionales ... Phänomen" hält, wenn "die Person des Pfarrers ... Identitätspunkt für den Glauben" bildet[47]. Es geht nicht anders, als daß Personen und dabei auch die Person des Pfarrers, der für diese Aufgabe die nötige Anerkennung hat, "den Identifikationspunkt für den Glauben" bilden. Wobei es bei dieser Anerkennung um keine besondere Qualität geht, die dem Pfarrer

zukommen sollte. Vielmehr geht es - im Anschluß an das Interaktionsmodell von Krappmann - nur um eine Grundbedingung, die erfüllt sein muß, damit Interaktion zwischen einem Menschen als Pfarrer und anderen Menschen überhaupt ablaufen kann, und der Pfarrer "zur Definition der Situation und der Identität der in ihr interagierenden Personen beitragen kann"[48].
Wenn die Gemeindeglieder, die direkt mit den Dingen konfrontiert sind, den Pfarrer nicht als Interaktionspartner zur Förderung ihrer Identität im christlichen Sinne anerkennen würden, könnte er als nicht direkt Betroffener garnicht an ihrer Interaktion teilnehmen. Er ist außer bei persönlichen Beziehungen nur als Amtsträger anwesend. Als solcher aber ist er notwendig samt seines ihm in seiner gesamten Biographie zugewachsenen Interpretationspotentials zur Erarbeitung des situativen Sinns des christlichen Symbolsystems.

3.6.2 Bernet

Von diesen Erörterungen her muß Bernet schon darin zugestimmt werden, der Pfarrer das Geschäft der Schriftauslegung beherrscht.
Ebenso ist sein Versuch zu begrüssen, das priesterliche Gegenüberstehen in das "Priestertum aller Gläubigen" hineinnehmen zu wollen, weil der Pfarrer eben vor Gott nicht mehr ist als jeder andere auch. Es ist aber sehr die Frage, ob der Hinweis auf den Zerfall der Parochie und damit des bei ihm letzten Grundes für die Gegenüberstellung des Pfarrers zur Gemeinde ausreicht, um jede Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde in ein Miteinander aufzulösen, indem der Pfarrer als Theologe eine freie, kritische, weltliche Existenz führt, beschäftigt mit einer Theologie, die als reine säkulare Wissenschaft zu begreifen sei.

Die Art der oben geschilderten Gegenstellung bedeutet für den Pfarrer kein mehr an Qualität gegenüber den anderen Gemeindegliedern, im Sinne eines Charakters indelebilis.
Ausdrücklich wurde oben darauf verwiesen, daß im Grunde der Pfarrer als glaubender Theologe gefragt wird, der die christliche Glaubenslehre eben studiert hat. Sein Wissen ist aber nur ein Teil von dem, was man von ihm erwartet, wenn er gebeten wird, an Interaktionen teilzunehmen. Er muß - wie ausführlich dargestellt - als Glaubender, dem man auch vertrauen kann, daß er es mit seinen Worten ernstmeint (nicht wie ein freireligiöser Redner, der bei Beerdigungen Nichtkirchlicher von den Beerdigungsunternehmern geholt wird) mithilfe seiner Glaubensfähigkeiten das christliche Glaubensgut im Rahmen der Erwartungen seiner Interaktionspartner zu präsentieren.

Im Sich-Einlassen und Teilnehmen, im Wahrnehmen und Interpretieren der Situation der direkt Betroffenen, im Lichte des Evangeliums und in der Tatsache, daß er selbst seine Probleme im christlichen Sinne lösen muß, ist er Mitmensch. Und auch deshalb, weil es in seinem Beitrag nicht um ihn, sondern um die Beziehung der direkt Beteiligten zu Gott geht.
Aber er ist keine freie, kritisch weltliche Existenz wie ein 'Schreiner', wie Bernet meint, sondern gebunden als einer, von dem man etwas ganz bestimmtes erwartet. Angesichts dieser Erwartungen kann er nicht weltlich sein, weil er der Gemeinde seinen Glauben als Interpretationspotential - gebildet im eigenen Glaubensleben - zur Auslegung der Schrift für die jeweilige Situation schuldig ist. Wie könnte sonst auch ein kranker Mensch den Pfarrer bitten: "Bitte, denken Sie an mich im Gebet!?"[50]
Man kann auch nicht zustimmen, wenn Bernet überspitzt formuliert: "Der Pfarrer ist seiner Gemeinde ... als Pfarrer nicht die Verkündigung und nicht den Glauben schuldig. Der Pfarrer ist der Gemeinde die Theologie schuldig ... die in ihrer Struktur nach säkulare theologische Bemühung"[51].
Ein Pfarrer, der sein Handeln so interpretiert, spricht von christlichen Richtigkeiten, kann aber schwerlich Zeuge sein, und gerade das wird von ihm erwartet.
In seinem Zeugesein aber bleibt er in einem Gegenüber zum unmittelbaren Lebensvollzug der betroffenen Gemeindeglieder, obwohl er in bestimmten Interaktionssituationen - über seine Identitätsdarstellung im Auftreten und Reden - am Gelingen derselben beteiligt ist. Darin gewinnt der Pfarrer für eine größere Gemeinschaft von Menschen Bedeutung, eben als einer, der zur Orientierung auf Gott hinführen soll - über die Interpretation der Situation mithilfe des christlichen Symbolsystems.
Dies gewinnt dann Bedeutung über die Taufe, Trauung und Beerdigung für das ganze Leben eines Dorfes und seiner Bewohner. Daß da auf diese Weise der christliche Glabue für das Leben fruchtbar zu machen versucht wird, hat auch für den, der nicht direkt teilnimmt, aber als Mitglied der Dorfgemeinschaft davon weiß, auch seine Bedeutung. Denn die Darstellung der Probleme um Trauung, Taufe und Beerdigung im 2. Teil der Arbeit hat deutlich werden lassen, daß bei diesen Amtshandlungen immer eine größere Gemeinschaft beteiligt ist, bis hin zur Dorfgemeinschaft.
So behält auch die Gegenstellung Pfarrer und Parochie ihren Sinn und den Auftrag, den von Bernet richtig gesehenen Zerfallserscheinungen des Dorfes durch sinnvolle Amtshandlungen entgegenzutreten, indem er durch Verkündigung das menschliche Miteinander - geborgen in der Güte Gottes -

fördert.
Die Gegenstellung von Pfarrer und Gemeinde gewinnt- wie oben dargestellt aber auch dadurch ihren Sinn, weil der Pfarrer die Aufgabe hat, Zeugnis unter Berücksichtigung der konfessionellen Prägung der Interaktionspartner abzulegen.
So versuchte die Erörterung der sog. ökumenischen Trauung[52] im 2. Teil der Arbeit zu zeigen, daß der Pfarrer keine "freie, kritische und weltliche Existenz"[53] führen kann, wie Bernet meint. Vielmehr ist er gefordert - ebenso wie ein katholischer Priester - ihr jeweils verschieden konfessionelles Amtsträgersein darzustellen, damit das Leben des Ehepaares unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Biographie gelingen kann.
Man hat eben auf verschiedene konfessionelle Weise sich das christliche Symbolsystem als Kind angeeignet - ohne darauf in einer Entscheidung direkt Einfluß nehmen zu können[54].
Jetzt werden die Amtsträger beider Konfessionen aufgesucht, damit das jetzige und zukünftige Eheleben unter der notwendigen Berücksichtigung der konfessionell verschiedenen Biographie gelingen kann.
Wenn das der katholische Priester und der evangelische Pfarrer wollen, dann müssen sie versuchen, dem Paar aus dieser strukturellen Inkonsistenz, die die beiden selbst nicht verursacht haben, heraus eine Lösung zu finden, die beiden Teilen und allen damit zusammenhängenden Personen gerecht wird.
Somit gibt es für sie als Amtsträger keine freie, kritische und weltliche Existenz. Sie haben ihren konfessionellen Verpflichtungen zu entsprechen zu suchen.
Dem dient auch keine säkulare theologische Bemühung, wie Bernet meint. Vielmehr die konfessionelle Repräsentanz des Glaubens durch den Pfarrer und den Priester - im Rahmen der Erwartungen der Menschen an ihren Amtsträger. Sie kommen bewußt zu ihrem Amtsträger als dem Repräsentanten der jeweiligen Konfession, des jeweils verschieden strukturierten Glaubensverständnisses. Und sie hoffen, daß ihnen geholfen wird.
Beide Amtsträger haben sich dessen bewußt zu sein und in der Interaktion, zu deren Gelingen sie beizutragen gebeten worden sind, diese ihre konfessionelle Identität zusammen mit dem anderen aufrechtzuerhalten.
Ansonsten verlören die beteiligten Menschen den Bezug zu ihrer Biographie, durch die sie sind was sie sind, durch die sie in sozialen Beziehungen geborgen sind, Beziehungen, denen sie ihre Identität verdanken, Beziehungen, auf die sie auch in der Zukunft angewiesen sind.

Die Amtsträger bleiben also im Gegenüber zur Gemeinde, weil sie für den Christen die konfessionelle Prägung ihres Christseins präsentieren.
In dieser strukturellen Inkonsistenz lehnen sich die jeweiligen Gemeindeglieder an die Identitätspräsentation des Amtsträgers an.
Der Amtsträger bleibt im Gegenüber, weil er durch seine Art der Interaktionsbeteiligung den Zusammenhalt der Menschen fördert, die ihn gebeten haben. Das kann seine Auswirkungen auf die Parochie, das Dorf haben.
Der Zerfall der Ortsgemeinde kommt aus der funktionalen Aufsplitterung des Lebens des Menschen: Arbeit und Wohnen, Schule und Zuhause, Beruf und Freizeit.
Bei den Amtshandlungen sind sie alle wieder zusammen und hören die Verkündigung des Evangeliums von der Gnade und Liebe Gottes, die der Grund für die Zuversicht ist, mit der Menschen ihr Leben zu bewältigen suchen. Wenn die an den Amtshandlungen Beteiligten sich darauf einlassen, kann es als gemeinsame Basis eine Gemeinschaft neu zusammenführen oder fest zusammenbinden. Denn man läßt sich damit auf das allgemein anerkannte Symbolsystem ein, über das die Prozesse gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den die Interaktionspartner ihrem Auftreten geben, möglich sind.

3.6.3 Bohren[55]

Somit können die im Anschluß an Bohren im Teil 1 gestellten Fragen zu beantworten versucht werden. Bohren sagt: Man will "die Handlung des Pfarrers", und legt die Betonung auf "Handlung", weil er meint, daß der Pfarrer nur als Zeremonienmeister erwünscht sei. Er verbaut sich die Möglichkeit zu bedenken, daß die Menschen "die Handlung des Pfarrers" als Pfarrer wollen[56].
Die Antwort auf dieses Problem wurde im 2. Teil und zu Beginn des 3. Teils der Arbeit vorbereitet.
Man sucht den Pfarrer aus mehreren Gründen:
1. Man erlebt sich in Situationen, in denen der Sinn des Lebens auf dem Spiele steht und man die Interaktion mit jemandem braucht, der von seinem Auftrag her wesentlich zur Lösung der Frage nach dem Sinn des Lebens beitragen kann.
Der Pfarrer steht für die Menschen auf derSeite des christlichen Symbolsystems, das in der Gemeinschaft derer Geltung besitzt, die sich an den Pfarrer wenden.
2. Die Beteiligten sehen sich aufgrund ihrer Vorbildung nicht in der

Lage, von der Kenntnis des christlichen Symbolsystems her, dasselbe in ihre konkrete Situation hinein auszulegen.
3. Man nimmt leichter von einem im 'Gegenüber' zu den Beteiligten Stehenden als Zeugen des Glaubens an Gott eine Orientierung für und über die jeweilige Situation hinausführend an, als von einem, der selbst am Interaktionsprozeß beteiligt ist, der ja Partei sein kann!
4. Man möchte sich direkt auf das allgemein anerkannte Symbolsystem (und damit auf die Beziehung zu Gott) verpflichten und damit Teil der Gesellschaft werden und bleiben und damit das jetzige und künftige Leben prägen lassen. Dies geht aber nur über den hierfür anerkannten Amtsträger, der diese Verpflichtung für alle und vor allen abnimmt. Dies geschieht bei Taufe, Konfirmation und Trauung und bei der Beerdigung.
Diese Punkte 1-4 werden in den Amtshandlungen des Pfarrers erfüllt.
Die Ausführungen des 2. Teils zeigen, daß die Betroffenen - um ein Wort von Bohren zu gebrauchen - ihr Leben im "Gehorsam" - gegenüber dem Evangelium -[57] gestalten wollen, aber man möchte eben sein eigenes Leben mithilfe des Evangeliums gestalten.
Das kann man aber nicht so ablehnend beschreiben, als ob die Kasualpraxis selbst eine Anpassung der Predigt an die Praxis zustandebringt[58].
Vielmehr hat das christliche Symbolsystem in Schrift und Bekenntnis und in den Agenden solch einen Allgemeinheitsgrad und ist so an bestimmte Entstehungs-Situationen gebunden, daß ohne auslegende Interpretation desselben unter Berücksichtigung der aktuellen Situation die Beteiligten garnicht recht wissen, in welcher Weise sie "Gehorsam" üben können und müssen, damit ihr Leben als Christen gelingt. Der Pfarrer bietet den situativen Sinn christlichen Glaubens an.
Die Beteiligten müssen dann, wie oben gezeigt, selbst noch ihre Lebenssituation mithilfe der angebotenen Interpretation zu strukturieren versuchen. Denn die Treue in der Ehe und die jeweils gegenseitige Vergebung finden unter jeweils konkreten Verhältnissen immer andere Formen, die jedem einzelnen Beteiligten zu überlassen sind.
Diese Aufgaben kann aber in der Regel nur der Pfarrer zu bewältigen suchen, der eine theologische Ausbildung hat, um vor Schrift und Bekenntnis seine Predigt verantwortlich erarbeiten zu können. Außerdem hat er nur die notwendige Distanz zur Situation, die gerade dem 'Hausvater', der nach Bohren die Kasualien verwalten soll fehlt. Weder hat er eine theologische Ausbildung, noch die Distanz und die anerkannte

Stellung zu dem Geschehen und in der Kirche, sodaß man auf ihn 'hört!'. Die Art und Weise aber, wie Evangelium und Situation so miteinander verknüpft werden müssen, daß sie zum "Gehorsam" der Beteiligten führen können, wurde im 2. Teil der Arbeit in verschiedenen Beispielen aufzuzeigen versucht. Wobei deutlich werden sollte, daß dies in einer Interaktion der direkt Beteiligten mit dem Pfarrer gelingen kann, die als "ein Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes" verstanden werden muß, den Pfarrer und direkt Beteiligte "als Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[59].

Der Pfarrer wird also nicht einfach zu den Höhepunkten und Tiefpunkten des Lebens 'benutzt', wie Bohren meint[60]. Vielmehr steht bei all diesen Situationen das Gesamt der Beziehungen der Beteiligten zu ordnen zur Disposition[61].

Das Amtshandeln des Pfarrers soll dazu dienen, das gegenwärtige Leben der Beteiligten unter der Berücksichtigung des vergangenen und des zukünftigen Lebens im christlichen Sinne zu ordnen. In den Worten von Krappmann gesagt:

"Die Identität stellt dar, wie das Individuum im Horizont der Anforderungen der derzeitigen Interaktionspartner seine eigenen Erwartungen und Bedürfnisse verstanden wissen will, die von seiner Beteiligung an anderern Interaktionssystemen, von den zu einer Biographie verknüpften früheren Weisen des Auftretens in sozialen Beziehungen und von den Antizipationen möglicher künftiger Interaktionssituationen abhängen"[62].

3.6.4 Dahm

Nun braucht man die beiden Funktionsbereiche kirchlichen Handelns von Dahm, über die im 1. Teil ausführlich referiert worden ist, nicht mehr als 'dichotomische' Gegensätze stehenlassen zu müssen.

Wobei die folgenden Erörterungen auch die Aufteilung kirchlicher Arbeit in die Bereiche 'Glaubenslehre' und 'kirchliche Beratungstätigkeit', die Spiegel vornimmt zu widerlegen sucht. Denn im Prinzip werden sie von Spiegel auf die gleiche Weise begründet, wie Dahm seine beiden Funktionsbereiche begründet. So ist zu fragen: Kann man - wenn die obige Analyse stimmt - noch wie Dahm von einer "Verbindung (und Vermischung) von christlicher Verkündigung und Vermittlung gesellschaftlicher Werte"[63] sprechen, als "brüderlich-seelsorgerliche Zuwendung als ein Akt diakonischer Verkündigung und funktionale Zuständigkeit, etwa in Trauerfällen, sich auch in der Geschichte der Kirche ständig verbunden und vermischt haben"[64], und dann diese "Vermischung ... im praktischen

Vollzug als spannungsreich, als Überforderung der eigenen Spontaneität und Zuwendungskraft, als Störung für eine gerade begonnene, wegen Zeitknappheit aber nicht in der notwendigen Stetigkeit und Dauer fortzuführende Begleitung"[65] empfinden?

Wenn es sich in der Interaktion des Pfarrers mit den Betroffenen z.B in den Trauerfällen, um einen "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes handelt", den der Pfarrer und die Betroffenen "als Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[66] wollen, dann ist die christliche Verkündigung der Grund der Möglichkeit, die "funktionale Zuständigkeit, etwa in Trauerfällen"[67] wahrzunehmen.

Das mag "spannungsreich" verlaufen und das gehört eben zur Bewältigung dieser unaufhebbaren 'Inkonsistenz' menschlicher Vergänglichkeit dazu, weil es eben um die sinnvolle Aufarbeitung von grundlegenden und unveränderlichen Bedingungen menschlichen Lebens und um richtig verstandenen Gehorsam dem Evangelium gegenüber geht.

Dieser Gehorsam als Gestalten des eigenen Lebens in der Strukturierung durch die biblische Botschaft (in Gesetz und Evangelium) wird dann aber nicht "als Überforderung der eigenen Spontaneität und Zuwendungskraft, als Störung für eine ... Begleitung" empfunden, vielmehr als Folge der Erfahrung, daß Gott dem Menschen gnädig und liebend nahe ist. Diese Erfahrung macht der Mensch in der Verkündigung des Evangeliums durch Personen, den Pfarrer, eine Verkündigung, die sich an konkreten Situationen festmachend zur Interaktion zwischen Pfarrer und den direkt Beteiligten führt. Der Pfarrer nimmt die Lebenserwartungen des Menschen auf und interpretiert sie im Horizont der biblischen Botschaft und dem Bekenntnis als dem Ja Gottes zu den Menschen- offenbart in Jesus, dem Auferstandenen. Diese Interpretation seiner eigenen Lebenserwartungen und Lebensbedürfnisse in einem gemeinsamen Suchen nach dem Sinn des eigenen Lebens erlebt der Mensch als Bejahung durch Gott, deren bejahende Nähe ermöglicht ist von Gottes Liebe und Gnade.

Erst dann aber, wenn der direkt Betroffene die Erfahrung der bejahenden Interpretation als Ja Gottes annimmt und sich darauf einläßt und damit zu leben versucht, wird er voll die Güte Gottes als den tragenden Grund seines Lebens realisieren können, der ihm hilft, in einer Identitätsbalance seine Lebenssituation zu bewältigen. Diese ist aber dem Einfluß des Pfarrers entzogen. Hier spricht man von der Wirkung des Heiligen Geistes.

Somit kann man nicht von zwei Funktionsbereichen pfarramtlicher Tätigkeit - in der Definition von Dahm, die Spiegel aufnimmt - sprechen,

wenn man jede pfarramtliche Interaktion - um einen Begriff von Krappmann zu gebrauchen - als "symbolische Interaktion"[68] begreifen muß, in der man über die Teilhabe an gemeinsam anerkannten Symbolsystemen miteinander umgeht. Die Worte Dahms benutzend könnte man dann sagen: Die "helfende, vor allem emotionale Begleitung in Krisensituationen und Knotenpunkten des Lebens" geht über "die Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Werten", die zur Strukturierung der Interaktionsprozesse unabdingbar notwendig sind, ja den Grund der Möglichkeit von Interaktion darstellen. Dabei ist "Begleitung" als Bemühung zu verstehen, einen "Sinngehalt zu verwirklichen"[69].

Bedeutet aber die Aufspaltung der pfarramtlichen Tätigkeit in zwei Funktionskanälen dann nicht nur keine Hilfe, sondern eher eine Vertiefung der von Dahm richtig erkannten Identitätskrise[70]?

Denn wenn der Pfarrer - unter Absehung all dessen, was ihn mit sich selbst identisch sein läßt - je nach Situation gewisse Funktionen zu erfüllen hat, wird er dann nicht zum bloßen Reagierenden im Sinne von 'stimulus und response'?

Dahm beschreibt den Vorgang, wie der Pfarrer sein Amt wahrzunehmen hat, mit den Worten:

"... gewiß weiß man, daß der Pfarrer in bestimmten Situationen, so schwer es ihm fällt, seine Grundeinstellung völlig zurückstellen und sich in das Pfarrer-Bild des Ratsuchenden hineinbegeben muß, um ihm zu helfen; gewiß weiß man insbesondere, daß auch bei einer solchen "Entäußerung" dessen, was man als Pfarrer "eigentlich" sein möchte, doch alles darauf ankommt, sich dem Ratsuchenden oder Trauernden in einer aufrichtigen, gleich emotional-solidarischen Weise zuzuwenden..."[71].

Die Art und Weise, wie der Pfarrer reagieren soll, wird hier doch allein von der Situation des anderen her bestimmt, die eine ganz bestimmte Forderung an den Pfarrer zu stellen scheint, eine Forderung, die der Pfarrer zu einer "Entäußerung" dessen, was man als Pfarrer "eigentlich" sein möchte zwingt.

Aber stimmt das überhaupt? Geht ein Mensch zu einem anderen mit der Bitte um Hilfe oder Rat, wenn er nur eine Bestätigung in seiner Situation erwartet? Geht ein Mensch in der Regel zu einem Pfarrer, um sich von ihm einen Rat zu holen, wenn er nicht auf einen vom Pfarrersein des Pfarrers bestimmten Rat hofft? Und bedeutet die Forderung der "Entäußerung" nicht eine Spaltung der Person und bewirkt sie damit nicht eine Identitätskrise?

Wie kann ich als Mensch jemandem einen Rat geben, ohne dazu meine

ganze menschliche Erfahrung zur Interpretation der Situation einfließen zu lassen? Wie kann man jemandem etwas sein, ohne als man selbst dabei zu sein? Wobei ja schon die eigene Motivation die jeweilige Identitätsdarstellung wesentlich beeinflußt.

Ist es möglich, einem Menschen, der vor dem Problem steht, den Tod eines Angehörigen zu bewältigen, allein dadurch zu helfen, daß man sich ihm "in einer aufrichtigen, gleichsam emotional-solidarischen Weise" zuwendet?

Sicherlich ist Dahm zumindest darin zuzustimmen, daß man zu Beginn der Begegnung im Hören auf den anderen sich "entäußern" sollte, um den anderen in seiner Art des Erlebens der Situation möglichst genau zu erkennen. "Was er ist und als was er sich versteht, erschwert es dem einzelnen, die ... Interaktionspartner zu identifizieren. Er hat bestimmte Kategorien für andere Personen zur Verfügung, in die er seine Gegenüber mit Hilfe bestimmter Kennzeichen, die er an ihnen entdeckt, einordnet. Er unterliegt dabei immer wieder der Gefahr, subjektive Interpretationen, die die anderen ihrem Auftreten geben, zu übersehen"[72].

So ist es um des Anderen willen wichtig, daß "das Individuum sich davon lösen muß, wer es nach seiner bisherigen Biographie ist, um für angesonnene Erwartungen offen zu sein. Ist es dazu in der Eingangsphase von Interaktion nicht imstande, dann versagt es an der Aufgabe, sich auf mögliche Interaktionspartner einzustellen. Diese werden es dann als einen wenig anpassungsfähigen Menschen einstufen, der voller "Vorurteile" steckt." Auf der anderen Seite aber "gefährdet nicht nur ungenügendes Eingehen auf die Erwartungen der anderen, sondern auch die fehlende subjektive Interpretation dieser Erwartungen die Interaktion"[74].

Denn Krappmann meint, entgegen Dahm, bei dem der einzelne offenbar nach Maßgabe der Situation sich entäußernd funktionieren muß - daß ein "Individuum, das seine eigene Perspektive nicht in Interaktionen einbringen kann und sich nur an den Erwartungen der anderen orientiert", als Gesprächspartner ausfällt, "weil es ihnen keinen neuen Blick auf ein Problem, keine Lösung für einen Konflikt, keine Bestätigung ihrer eigenen Identität, auf die sie angewiesen sind, zu bieten hat"[75]. Es wird immer Diskrepanzen zwischen den Erwartungen von Interaktionspartnern geben, mit denen der Pfarrer zu tun bekommt. Er wird aber "als Interaktionspartner auch nicht attraktiv" sein und die Funktionen nicht ausfüllen können, wenn er "sich nicht den Diskrepanzen stellt,

die zwischen den Erwartungen der verschiedenen Beteiligten an der augenblicklichen, an vergangenen und anderweitig aufrechterhaltenen Interaktionen bestehen"[75]. Der Pfarrer steht vor der Entscheidung, entweder "durch Interpretationen für die anderen erkenntlich" zu klären, wie er "sich ihnen gegenüber verhält", oder er verzichtet auf eine "Auseinandersetzung und wird damit mangels eigener Position und eigener Interpretationsschemata im Geflecht der Interaktionen unkenntlich", beziehungsweise er "zerbricht in der Interaktion mit anderen an den unaufgeklärten Gegensätzen der Erwartungen, denen" er "sämtlich zu entsprechen sucht"[75].

Somit scheint der Versuch Dahms, die Identitätskrise der Pfarrer zu lösen, die Amtsträger nur noch tiefer in ihre Krise zu stürzen. Seine Unterscheidung von zwei kirchlichen Funktionsbereichen hat wohl nur Sinn als analytische Unterscheidung ein und desselben Vorganges, zum besseren Verständnis dessen, was in einer Begegnung zwischen Menschen vorgeht - als einem"Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes" den der Pfarrer und alle Beteiligten "als Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[76].

3.7 Das Amt des Pfarrers ist das Amt der Verkündigung des Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens.

Die Aufgabe des Pfarrers besteht darin, den Menschen zu helfen, in allen Situationen ihres Lebens sich auf Gott hin zu orientieren, um ihre Lebensprobleme mithilfe Gottes sinnvoll bewältigen zu können. Dies kann der Pfarrer aber nur dann, wenn er in der Betroffenheit durch die konkrete Situation dem eigentlichen Grund der Kirche und ihrer Verkündigung dient.

Dieser eigentliche Grund der Kirche und ihrer Verkündigung ist "das Heilsgeschehen, das in der reformatorischen Lehre als Rechtfertigung des Sünders durch Glauben um Christi willen verstanden wird. Rechtfertigungsglaube ist dabei nicht dogmatischer Glaube allein, sondern Gesamtbestimmung des Lebens als Annahme der Verheißung, Vertrauen und neues Leben, aus dem auch eine Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft in Liebe, Vertrauen und unbedingter Kommunikation hervorgehen (CA, Apologie: De justificatione)"[77].

Der so verstandene Rechtfertigungsglauben entspricht der in dieser Arbeit gebrauchten Vorstellung von der Orientierung des Menschen auf den gnädigen und liebenden Gott hin, der den Menschen in aller Vergänglichkeit seines Lebens trägt[78].

Wenn nun der Pfarrer den Rechtfertigungsglauben als Gesamtbestimmung des Lebens im Sinne der Orientierung über alle menschliche Interaktion auf Gott hin, um sie zu bewältigen zu helfen, verkündigen will, dann kommt es wohl darauf an, daß er zu dieser Gesamtbestimmung auch beitragen kann. Dies aber erscheint nur dann möglich zu sein, wenn er auch an allen diesen Interaktionen teilzunehmen in der Lage ist. Denn er kann nicht die Rechtfertigung als die Gesamtbestimmung des Lebens verkündigen, wenn er nicht die gesamten Bedingungen kennt, unter denen die Menschen leben, und wenn er nicht gelernt hat und immer neu in die Lage kommt, die Rechtfertigungslehre als Gesamtbestimmung des Lebens in einer Identitätsbalance zu repräsentieren.

Der Pfarrer wird nun in der Regel um die Teilnahme an ganz bestimmten Situationen des Lebens gebeten. Es geht um die Bewältigung der Geburt von Kindern, um die Vermittlung des christlichen Glaubens an Jugendliche im Konfirmandenunterricht, um die Eheschließung, die Begleitung Kranker und Sterbender, sowie den Tod und dessen Bewältigung durch die Hinterbliebenen.

Im einzelnen ist im 2. Teil der Arbeit aufzuzeigen versucht worden, wie die von diesen Situationen betroffenen Menschen sich zu orientieren versuchen. Es ergab sich, daß diese jeweils neuen Situationen neue Anforderungen an die Betroffenen stellten, weil sich ihre Lebensbedingungen verändert haben.

Die Menschen sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, unter der Berücksichtigung der andersartigen Lebensbedingungen eine neue Identität zu errichten. Dabei ordnet eine "gelungene Identitätsbildung ... die sozialen Beteiligungen des Individuums aus der Perspektive der gegenwärtigen Handlungssituation zu einer Biographie, die einen Zusammenhang, wenngleich nicht notwendigerweise eine konsistente Abfolge, zwischen den Ereignissen im Leben des Betreffenden herstellt"[79].

Die Ergebnisse des 2. Teils sollen hier noch einmal kurz zusammenfassend dargestellt werden.

Bei der Geburt eines Menschen stellen sich den Eltern ganz verschiedene Probleme, die sie mithilfe der Interaktion mit dem Pfarrer zu bewältigen suchen. Es geht um die Werteorientierung, den Maßstäben, nach denen sie ihr Kind prägen wollen. Sie haben Sorge um die leibliche Unversehrtheit und damit die Zukunft des Kindes. Sie wollen, daß im Falles des Todes des Kindes sie der tröstenden Begleitung durch den Pfarrer gewiß sein können. Sie sorgen aber auch für den Fall ihres eigenen Todes für die Zukunft ihres Kindes, indem sie sich Paten aus-

suchen, denen sie ihr Kind anvertrauen können. Sie haben ihre Ehepartneridentität neu zu konstituieren, weil u.a. das neue Familienmitglied einen Teil der Zeit, den das Ehepaar sonst für sich alleine verbraucht hat, für sich verlangt[80].

Dies gilt es z.B. für die Identität des Paares zu bedenken, das kirchlich getraut werden möchte. Das Paar muß sich bewußt sein, daß es auf mögliche und notwendige Veränderungen in der Zukunft ihrer Ehe gefaßt sein muß, damit z.B. die Probleme bei der Geburt von Kindern als zu lösende Aufgaben wahrgenommen werden können. Man darf als Pfarrer den Menschen nicht "die falsche Sicherheit einer festen Position"[81] anbieten, auch nicht in ihrem Ja zu den Traufragen, sonst wird jede Störung des Verhältnisses zur Krise anstatt als Anreiz, Anstoß zur Verbesserung und sinnvollen Neuordnung des Verhältnisses verstanden zu werden. Dabei gilt es auch, die Familie und die anderen Bezugsgruppen zu berücksichtigen, die auch im zukünftigen Leben des Paares eine Rolle spielen werden. Die Loslösung vom Elternhaus darf in der kirchlichen Trauung nicht zur Trennung, sondern als Teil der Neukonstitution in einer anderen Identität dargestellt werden, die wesentlich auch durch die Eltern möglich ist. Darin bejahen die jungen Eheleute ihre Biographie und können unbelasteter mit ihren guten und negativen Erfahrungen im Elternhaus umgehen[82]. Damit stößt man auf die Krisen der Jugendlichen in der Pubertätszeit, mit denen der Pfarrer - in der Regel mit dem Interpretationsmuster 'Loslösungskrisen' vom Elternhaus - im Konfirmandenunterricht zu tun bekommt. Die Frage stellt sich aber, ob dieses übliche Interpretationsmuster allein dem Gesamtzusammenhang des Lebens wirklich gerecht wird, in dem der Jugendliche sich zurechtzufinden bemüht? Vom ganzen Leben her gesehen, das ein Mensch im Laufe der Jahre zu bewältigen hat, und auch von der Tatsache, daß der einzelne seine Identität nie ganz neu entwirft, sondern daß vielmehr zunächst "negierte Erfahrungen aus früheren Interaktionen ... schließlich doch in die neue Selbstdarstellung" einfließen, und frühere "bewährte und neuübernommene Identitätszüge ... zu neuer Identität" ... "amalgamieren"[83], muß man den Begriff "Loslösungskrise" für die Pubertätszeit als einseitiges Interpretationsmuster bezeichnen. Mit dem Begriff 'Identitätskrisen' wird man, im Anschluß an Krappmann, wohl dem Gesamtzusammenhang der Entwicklung des Jugendlichen gerechter werden. Dazu gehört ja für den Pfarrer die Erinnerung an seine Interaktionen aus Anlaß der Geburt von Menschen, bei denen er um die Taufe gebeten wird. Die Prägungen, die das Kind lebensnotwendigerweise annehmen muß, kann

es nur unter totaler Selbstaufgabe abschütteln, denn sogar die Strukturierung der Bedürfnisse des Menschen vollzieht sich über die Interaktion mit den Eltern[84]. Die Eltern lassen ihr Kind ja in die christliche Kirche durch die Taufe aufnehmen, um bewußt Ja zu sagen zu dem christlichen Symbolsystem, über das sie mit dem Kinde interagieren wollen und es zu einem lebensfähigen Menschen erziehen wollen.
So schicken sie ihr Kind ja auch in den Konfirmandenunterricht, damit es den Zusammenhang besser kennenlernt und zu verstehen lernt, in dem es von Kindheit an lebt, auch wenn die Eltern nicht kirchlich aktiv leben und den Gottesdienst nicht so oft besuchen.
Dies hat der Pfarrer in seinem Konfirmandenunterricht zu bedenken, wenn er das gesamte Bezugsfeld des Jugendlichen berücksichtigen will, das die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft dieses Menschen prägt. Sein Unterricht wird dann sicherlich nicht unter einem Oberbegriff wie 'emanzipatorisch' im christlichen Sinne zu gestalten sein. Auch dieser Begriff ist wichtig. Entfaltet aber seinen Sinn wohl nur dann, wenn er seinen Ort im Zusammenhang der Notwendigkeit erhält, der jeder Mensch im Laufe seines Lebens entsprechen muß, sich nämlich auf "die das ganze Leben begleitenden Identitätstransformationen"[85] einzulassen, da die Identität des Menschen immer offen und revidierbar ist.
Diese Notwendigkeit hat der Pfarrer immer vor Augen, weil er immer mit Menschen aller Altersgruppen zu tun hat, und dabei beobachtet, daß man sich immer nur mit sozial anerkannten Symbolen darstellen kann und die Anerkennung der anderen Menschen bedarf. Auf der einen Seite ist man in seiner "Bemühung um Wahrung einer Identität" auf die "Übernahme vorgegebener Normen, Verhaltensmuster und Sprachen" verwiesen, andererseits ist man "angesichts der konfligierenden Erwartungen" gezwungen "den vorgegebenen Bezugsrahmen in Frage zu stellen und in der Weise zu verändern, daß" man "eine dem Gesamt seiner Interaktionsbeteiligungen entgegenkommende Position einnehmen kann"[86]. Das hat dann zur Folge, daß manche Normen, unter denen Interaktionen stattfinden verändert werden. In welcher balancierenden Art und Weise sich das vollzieht, hat die Darstellung der Probleme im Zusammenhang einer sog. ökumenischen Trauung zu zeigen versucht[87].
Der Pfarrer hat auch zu sehen und im Konfirmandenunterricht zu bedenken, daß der Mensch in Situationen geraten kann und wird, in denen man die Bedingungen nicht mehr ändern kann, unter denen man zu leben versuchen muß. Gemeint ist lebenslanges Leiden und Krankheiten, die zum Tode

führen. Hier geht es um das Problem, daß man auch als Kranker leben muß und kann, daß die Krankheit nicht alles ist und daß man als Christ - auch im Aushalten der Krankheit - leben kann, wenn man sich über alle soziale Interaktionsmöglichkeit auf Gott hin orientiert[88], und von Gott die Kraft dazu geschenkt bekommt.

Und dann geht es darum, daß der Pfarrer die Situation der Menschen erkennen muß können, die einen Angehörigen durch den Tod verloren haben. Daß sie nicht alleine gelassen werden möchten und daß sie jemanden suchen, der sie wieder in den Alltag ihres Lebens führt, indem er ihnen hilft, auf sinnvolle Weise mit dem Tode ihres Angehörigen umzugehen.

Kann der Pfarrer aber dem Jugendlichen helfen, den Sinn des christlichen Glaubens zu vermitteln, wenn er nur auf Jugendliche bezogen ist? Gehört nicht zur Kenntnisvermittlung christlichen Glaubens auch der Hinweis auf das Sterben und die darin durch das Gebet mit Gott mögliche Hilfe? Kann das ein Pfarrer vermitteln, wenn er mit Sterbenden im Grunde nichts zu tun hat, da er nur mit Jugendlichen zu tun hat? Hat diese isolierte Beziehung zu einer Gruppe von Menschen nicht die Folge, daß so mancher zum "Berufsjugendlichen" wird, Protestresolutionen unterschreibt und sich lange Haare wachsen läßt? Wohlgemerkt, es geht hier nicht gegen diese Dinge und Verhaltensweisen, sondern nur um eine mögliche Einengung des Blickes auf das ganze Leben, der nötig ist, wenn man Jugendlichen in ihren Identitätsproblemen helfen will und sich dabei des christlichen Symbolsystems bedienen will.

Diese Frage gilt es auch für die Seelsorge an Kranken und Sterbenden zu stellen.

Kann der Pfarrer diesen Menschen wirklich dienen, wenn er in seinem Berufsfeld nur auf sie bezogen ist?

Am Krankenbett begegnet ihm soviel an das gesunde Leben Zerstörendem, daß seine Fähigkeit, zur Identitätsbalance des Kranken im Angesichte Gottes beizutragen, immer mehr nachlassen wird. Denn wenn seine eigene Identität immer nur wesentlich von der Interaktion mit Kranken bestimmt wird, dann wird er - nach allem, was Krappmann über die Identitätsentwicklung beschrieben hat - allmählich selbst davon geprägt sein und sich so sehr in der Situation befinden, aus die er ja durch eine über sie hinausführende Orientierung herausführen will. Er kann ihnen dann nur schwer eine Identitätsbalance zu vermitteln suchen, mithilfe derer sie die Situation bewältigen können. Denn das geht nur, wenn das Gesamt der Beziehungen des ganzen Lebens vor Gott dem Pfarrer durch seine Erfahrung vor Augen steht und er genötigt ist, in all diesen

Situationen eine Identität zu errichten, die ihm das Interpretationspotential bereitstellt, um in das Leben vernichtenden Situationen nicht die Orientierung zu verlieren, weil die Macht der Vergänglichkeit zu übermächtig wird. Dies gilt, wenn es stimmt, was Krappmann aufzuzeigen versucht, daß man in einer Situation sich nicht verliert, also die die Identität bedrohenden Fakten nur aushalten kann, wenn man sich auf andere Interaktionsbeziehungen stützen kann, in denen man auch interagieren und eine jeweils andere Identität zu errichten veranlaßt ist[89].

Dies gilt ganz besonders auch für die Begleitung von Menschen, die den Tod eines Angehörigen erleben. Der Pfarrer tritt ihnen als der Repräsentant der Gesamtbestimmung des Lebens durch den Rechtfertigungsglauben gegenüber, der selbst im 'normalen' Leben stehend sie wieder in den Alltag des Lebens der Verwandtschaft, Nachbarschaft und Gemeinde zurückzugeleiten hat. Er hat ihnen eine neue Orientierung auf das Leben zu vermitteln zu suchen, das sie in Zukunft nun ohne ihren Angehörigen leben müssen, in einer Identitätsbalance, die den erlittenen Verlust aushält[90].

Aber kann er das, wenn er nicht am sonstigen Leben teilhat, sondern sich nur auf Kranke und Sterbende zu konzentrieren hat?

Die letzten Berichte aus dem 2. Teil der Arbeit und die sich an sie anschließenden Fragen führen zu dem Ergebnis, daß in allen Situationen, in denen der Pfarrer zu handeln gebeten wird, mehr oder weniger eine Orientierung über die jeweilige Situation hinaus erwartet wird, weil nur sie hilft, die einzelne Situation selbst zu bewältigen.

Dem entspricht der Auftrag des Pfarrers, den Rechtfertigungsglauben als Gesamtbestimmung des Lebens zu verkündigen[91].

Kann das aber der Pfarrer, wenn ihm durch seine Bezogenheit auf einzelne Spezialaufgaben eine Gesamtorientierung nicht möglich ist?

Die Interaktion mit seiner Familie reicht nicht aus. Einmal, weil er da nur als direkt Betroffener interagiert und nicht in der Amtssituation des Gegenübers, was ja eine andere Identitätsdarstellung verlangt, wie z.B. der größere Allgemeinheitsgrad der Äußerungen, die die kritische, interpretative Integration in die Identitätsdarstellung durch die direkt Betroffenen notwendig und möglich machen muß, weil letztlich nur jeder seine eigene Situation selbst leben und in dem jeweiligen Risiko eigener Balance zu bewältigen suchen kann.

Zum anderen bedeutet es, die Familiensituation des Pfarrers über das ihr zuträgliche Maß zu belasten, wenn der Pfarrer die ihm für seinen Beruf nötige Kraft zur Balance nur in der Ehe und der Familie sich holen kann.

Selbst die persönliche Interaktion mit Gott reicht alleine nicht aus, weil sie zuerst einmal die eigene Situation aufzuarbeiten sucht, es aber in der Amtsausübung des Pfarrers um die Bewältigung auch sozialer Interaktionen geht. Es besteht dann immer noch das Problem, wie der Pfarrer den Übergang von der persönlichen Betroffenheit in die Situation des Gegenübers zur Gemeinde und der in ihr geforderten Identitätspräsentation bewältigt. Und dies geht nur in der Situation selbst[92]. Eine Identität im Gegenüber zur Gemeinde in den jeweiligen Situationen kann man offenbar nur dann sich erfolgreich zu errichten bemühen, wenn man die Kraft zur Balance aufgrund der Identität erhält, die man in anderen Interaktionssituationen im Gegenüber zur Gemeinde zu errichten in der Lage gewesen ist.

Da der Pfarrer aber die Gesamtbestimmung des Lebens durch den Rechtfertigungsglauben repräsentieren muß, muß er fähig werden, die Gesamtbestimmung auch in den Situationen zum Tragen bringen zu können, in denen sie gebraucht wird. Dazu kann er aber nur fähig werden und bleiben, wenn er andauernd eine Identität in all den Situationen errichten muß, in denen eine Gesamtorientierung auf Gott hin notwendig ist. Abgesehen davon, daß dies nur durch Gottes Hilfe geschehen kann, somit dem 'Machen' des Menschen entzogen ist, was in der Rechtfertigungslehre selbst ja angelegt ist, stellt sich hier ein anderes Problem.

Kein einzelner Mensch scheint dem Anspruch gewachsen zu sein, in all den Situationen eine Identitätsbalance errichten zu können, in denen eine Gesamtbestimmung des Lebens durch den Rechtfertigungsglauben hilfreich sich erweist. Das Leben insgesamt läuft so unendlich vielschichtig ab, daß kein einzelner Mensch allen Dingen in allen Zusammenhängen gerecht werden kann, alle Erwartungen erfüllen kann. Dies gilt nach Krappmann aber nicht nur für das ganze Leben, sondern auch für die einzelne gerade ablaufende Interaktion: "Offenbar muß jede Identität im Hinblick auf die sozialen Erwartungen problematisch sein, weil diese prinzipiell unerfüllbar sind. ... die Gründe hierfür" sind "sowohl in den bestehenden Mehrdeutigkeiten und Widersprüchlichkeiten der gerade ablaufenden Interaktion zu finden ... als auch in der Tatsache, daß jeder an mehreren Interaktionssystemen ... beteiligt ist, die ihn auf Bezugsgruppen mit zum Teil recht verschiedenen oder einander sogar ausschließenden Erwartungen verweisen"[93]. Dies Problem wurde konkret im Zusammenhang der sog. ökumenischen Trauung zu erörtern gesucht[94]. Dort zeigte es sich, daß der einzelne Mensch gezwungen ist, "unter Ausnutzung der Identitätsnormen der anderen und im Medium gemeinsamer

Symbolsysteme seine besondere Individualität"[95] in einer eigenen Identitätsbalance festzuhalten. Dies gilt für alle Interaktionspartner, für die Gemeindeglieder und den Pfarrer.

Von daher kann die Notwendigkeit für den Pfarrer, die Gesamtbestimmung des Lebens durch den Rechtfertigungsglauben in seiner Identitätsbalance in all den Situationen zu errichten zu lernen, in denen eine Gesamtorientierung auf Gott hin notwendig ist, nicht als Totalanspruch an ihn verstanden werden, das Leben der direkt Betroffenen bis in alle Einzelheiten hinein prägen und strukturieren zu müssen. Jeder einzelne Interaktionspartner ist genötigt, eine eigene Identität unter Ausnutzung des Identitätsangebots des Pfarrers und anderer Partner zu errichten, die die ihm eigene von anderen unterschiedene Situation aufarbeitet. Der Pfarrer ist und bleibt und handelt somit im Gegenüber zur Situation der direkt Betroffenen, obwohl er sich selbst in sie hineinbegeben muß. Aber die Art und Weise des Engagements ist von dem des Gemeindegliedes unterschieden.

Dies bewirkt die persönliche Freiheit, die Pfarrer und Gemeindeglieder sich gegenseitig bewahren, ohne dabei sich voneinander zu entfernen, vielmehr sich gegenseitig die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung geben.

Die Freiheit, eine jeweils eigene Identitätsbalance errichten zu können, kommt aber nicht allein aus dem Willen der Interaktionspartner, die so freundlich sind, sich diese Freiheit gegenseitig zu gewähren. Vielmehr ist sie Teil, notwendiger Teil von Interaktionsprozessen, dessen Interaktionspartner sich in einem "Prozeß gemeinsamer Bemühungen um die Explikation des Sinnes, den" sie als "Interaktionspartner ihrem Auftreten und Handeln geben"[96] wollen, befinden und damit sich gezwungen sehen, "unter Ausnutzung der Identitätsnormen der anderen und im Medium gemeinsamer Symbolsysteme" ihre "eigene Identitätsbalance" zu errichten[97]. Denn man kann sich nur dann aufeinander einstellen, wenn "ein System von Symbolen zur Verfügung steht, über deren Bedeutung sich die Interaktionspartner hinreichend einig sind"[98]. Hierbei geht es vornehmlich um die Förderung der Interaktion mithilfe "sprachlicher Symbole, die im Sprechenden und Hörenden dieselbe Reaktion hervorzurufen vermögen", wodurch jeder der Interaktionspartner "die Erwartungen der anderen antizipieren, und diese wiederum ... seine Einstellungen vorwegnehmen"[99] können.

Wie bei der sprachlichen Gestalt der Traufragen zu zeigen versucht worden ist[100], stellen die angewandten "sprachlichen Klassifikation nur

einen Versuch" dar, eine "Wirklichkeit zu erfassen" ..., "die sich grundsätzlich nicht vollständig einer sprachlichen Klassifikation unterwirft"[101].

Dies bedeutet für den einzelnen Interaktionspartner, daß er die Freiheit hat, sich selbst - wie es ihm sinnvoll erscheint - in einer Situation zu präsentieren. Dies gibt ihm die Freiheit, die Interpretationen des anderen auf seine Art und Weise in seine Situation, wie er sie sieht, zu übersetzen. Ja, er muß ja selbst den situativen Sinn der sprachlichen Symbole in seine Situation übersetzen, weil der offene Charakter von Sprache, die nicht für technische Vorgänge formalisiert ist, einen Allgemeinheitsgrad hat, der der Interpretation bedarf.

Der Pfarrer kann also das Leben des Einzelnen nicht bis in alle Einzelheiten zu bestimmen suchen, indem er den Rechtfertigungsglauben als Gesamtbestimmung des Lebens verkündigt, weil die sprachliche Gestalt seiner Verkündigung und die Unmöglichkeit "vollständiger Übersetzbarkeit von Ich-Identität"[102] ihm garnicht die Möglichkeit gibt, den situativen Sinn von Rechtfertigung bis in alle Einzelheiten erkennen, geschweige denn darstellen zu können.

Dies befreit ihn gleichzeitig von dem Zwang dazu. Dennoch wird er in die konkrete Situation der Gemeindeglieder gerufen, um mit ihnen zusammen den situativen Sinn christlichen Rechtfertigungsglaubens zu erarbeiten - in der Achtung vor der ganz persönlichen Ich-Identitätsbalance, die der einzelne zu errichten für sinnvoll hält.

3.8 Folgerungen aus dem Verständnis des Amtes des Pfarrers als Amt der Verkündigung des Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens für die Struktur des Pfarramtes.

Wie muß das Pfarramt strukturiert sein, damit der Pfarrer sein Amt auszuüben erlernen kann und die Gemeindeglieder den Rechtfertigungsglauben als Gesamtbestimmung des Lebens durch die Interaktion mit dem Pfarrer auch erkennen und für sich übernehmen können?

Dies ist möglich, wenn das Pfarramt für einen begrenzten Gemeindebereich alleine zuständig ist,d.h. zuständig ist für die Amtshandlungen, die Seelsorge, den Konfirmandenunterricht, wie für das gesamte gottesdienstliche Leben.

Die Menschen müssen den Pfarrer zu all diesen Aufgaben aufsuchen können. Der Pfarrer muß - aufgrund der Begrenztheit seines gebietlichen Bereiches - genügend Zeit haben, um dem Einzelnen in ausreichendem

Maße sich widmen zu können.
Alle die Tätigkeiten des Pfarrers finden in der Öffentlichkeit der Gemeinde statt und werden mehr oder weniger von allen wahrgenommen. Durch den ständigen Kontakt durch Besuche und ausgiebige Begleitung der Amtshandlungen kann der Pfarrer den Gemeindegliedern als Vermittler des christlichen Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens auftreten. Damit kann ihnen auch deutlich werden, daß überall dort, wo der Pfarrer auftritt, der Rechtfertigungsglaube als Gesamtbestimmung des Lebens das Leben fördert.
Denn er kann den Rechtfertigungsglauben als "Gesamtbestimmung des Lebens als Annahme der Verheißung, Vertrauen und neues Leben, aus dem auch eine Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft in Liebe, Vertrauen und unbedingte Kommunikation hervorgehen"[103], in den das gesamte Leben strukturierenden Interaktionen einer Gemeinde (Amtshandlungen u.a.) in seiner Identitätsbalance, als Auftreten und Predigt, zu aktualisieren suchen. Der Pfarrer kann somit auch dem ganzen Menschen unter der Berücksichtigung seiner Biographie dienen, weil er die Gesamtheit des Lebens im Blick haben kann, und von dieser Position her sich ihm die hierfür notwendigen Erfahrungen erschließen.
Die erlebte Zuständigkeit eines Menschen für das ganze Leben - im oben näher bestimmten Sinne - ist für jedes einzelne Gemeindeglied Identifikationspunkt für den Rechtfertigungsglauben als Gesamtbestimmung des Lebens.
Dem Pfarrer nimmt man ab, wenn er bei der Taufe von den Gefährdungen des zukünftigen Lebens spricht, weil er ja ständig mit Kranken und Sterbenden zu tun hat. Im Konfirmandenunterricht kann er glaubhaft machen, daß der Glaube an Gottes bergende Nähe den Menschen getrost sterben läßt, weil die Konfirmanden nicht jemanden vor sich haben, der davon nur vom Hörensagen redet, sondern es vielmehr selbst erlebt hat. Hinterbliebene nehmen ihm ab, wenn er ihnen die Verheißung neuen sinnvollen Lebens verkündigt, da sie selbst erlebt haben, daß er mit anderen Seiten des Lebens und bewältigten Verlusten Erfahrungen gemacht hat.
Wenn der Pfarrer - zwar im Gegenüber - all die Situationen des Lebens in einer Balance durch die Orientierung auf Gott bewältigen kann, dann macht das dem einzelnen Menschen Mut, sich auch auf die Interaktion mit Gott für die Gegenwart und die Zukunft seines Lebens einzulassen.
Diese Zuständigkeit eines Menschen macht also die Gesamtbestimmung des Lebens durch den Rechtfertigungsglauben einsehbar und lebbar, aber wohl nur dann, wenn dies Zuständigkeit im Bewußtsein der Menschen ist.

Dies ist wohl nur in einem überschaubaren Bereich ständig erlebbar und für jeden Menschen im gesamten Ablauf seines Lebens präsent. Man sollte also kleinere Gemeinden mit einem Pfarrer schaffen, der in der ständig möglichen Interaktion mit den Gemeindegliedern den Sinn christlichen Glaubens zu vermitteln suchen kann.
Wenn man größere Gemeinden mit vielen Spezialisten für Einzelbereiche schafft, dann geht mit der Zeit die durch die ständige Erfahrung geförderte Erkenntnis verloren, daß der Rechtfertigungsglaube in einer Gesamtbestimmung des Lebens sich als sinnvoll erweist.
Die Menschen überschauen dann nicht mehr das ganze Leben. Es gibt keinen Identifikationspunkt in Gestalt eines Menschen mehr, der zur Interaktion zur Verfügung steht, um in allen entscheidenden Augenblicken des Lebens den Sinn der alles unterfangenden Gegenwart Gottes durch seine Identitätspräsentation, in Auftreten und Predigt, zu verkündigen. Einzelne Spezialisten befassen sich mit Teilaspekten des Lebens, ohne zu einer Orientierung auf das ganze Leben genötigt zu sein, wie Mediziner, die nur den biologischen Aspekt des kranken Menschen sehen.

Die Aufteilung des Amtes in einzelne Funktionen, wie Krankenhauspfarrer, Jugendpfarrer und Gefängnispfarrer, lassen den Pfarrer in intensiver Weise mit einem Erfahrungsbereich in Berührung kommen. Dadurch tritt mit der Zeit eine einseitige Sicht ein, die von diesem schmalen Interaktionsbereich geprägt ist. Damit ist die Möglichkeit erheblich gemindert, den betroffenen Menschen eine Orientierung über ihre Situation hinaus zu vermitteln, was sie aber für ihre Identitätsbalance als Kranker, Jugendlicher und Strafgefangener, wie jeder andere Mensch auch, brauchen. Andererseits kann man die oben genannten drei Funktionen besser mit einer intensiveren Ausbildung und Möglichkeiten an zeitlichem Engagement ausüben, was wohl nicht näher erklärt werden braucht. Wie kommt man aber dann zu den Erfahrungen, die man braucht, um eine Ich-Identitätsbalance errichten zu können, die einen befähigt, Menschen eine Orientierung über ihr begrenzten Interaktionsmöglichkeiten zu geben, indem man in seiner eigenen Identitätsbalance diese Orientierung anbieten kann? Denn nichts anderes ist man als Zeuge des Glaubens, Angebot durch die Interaktion miteinander zur Interaktion zu Gott zu führen in einer das gesamte Leben berücksichtigenden Art und Weise.

Spezialpfarrämter hätten demnach nur dann einen Sinn, wenn sie mit einer kleinen Parochie verbunden sind, wie es z.B. bei manchen Gefängpfarrstellen der Fall ist. Dort erweist es sich als fruchtbar, wenn der Gefängnispfarrer in seiner Gemeinde regelmäßig Gottesdienst mit Straf-

gefangenen veranstaltet und Beziehungen zu örtlichen Vereinen anknüpft und pflegen kann. Das Bild der Gemeinde von den Strafgefangenen kann durch den Kontakt verbessert und ihre Eingliederung in die Gesellschaft ganz wesentlich gefördert werden. Die wesentlich erhöhten Möglichkeiten der Interaktion, die dem Pfarrer einer Ortsgemeinde zur Verfügung stehen, verbessern seine Fähigkeiten, den Strafgefangenen zu einer sinnvollen Identitätsbalance zu verhelfen, was wiederum die Vorbedingung für erfolgreiche Resozialisierung darstellt.
Dies gilt es auf alle Spezialpfarrämter zu übertragen, wie z.B. Krankenhauspfarramt und Jungendpfarramt. Die Bezogenheit auf alles, was in einer Parochie im Rahmen von Verkündigung und Sakramentsspendung, von der Wiege bis zur Bahre, auf den Pfarrer zukommt, vermittelt ihm die Möglichkeit, sein Wissen um Glaubensaussagen zu aktivieren, damit ihm die Texte und die sie kritisch interpretierenden und damit die Situation strukturierenden Formulierungen, samt einem der jeweiligen Situation entsprechenden Auftreten, zuhanden kommen, um identitätsfördernd wirken zu können.
Dies erfordert, wie dargestellt, kleine Gemeinden. Die Vielfalt der Aufgaben bleiben dann überschaubar. Für Spezialprobleme kann man sich Spezialisten, z.B. Psychologen für Ehepaarseminare u.a., heranholen, die aber für das alltägliche Leben nicht notwendig sind.

3.9 Zusammenfassung

Der erste Teil der Arbeit versuchte von einzelnen Gründen für die Amtskrise des Pfarramtes ausgehend vier Lösungsvorschläge darzustellen, die von den Normen ausgehen, die man an den Pfarrer richtet, um sein Verhalten zur Gemeinde zu regeln. Es zeigte sich, daß die Krisengründe ihre belastende Wirkung nicht nur behalten, sondern durch die Lösungsversuche verstärken.
So wurde zum Beginn des 2. Teiles der Arbeit eine andere Fragestellung eingeführt. Es wurde nicht mehr gefragt, unter welchen Bedingungen die Normen für den Amtsvollzug des Pfarrers möglichst vollständig erfüllt werden können, sondern für die Betrachtung der Gemeindesituation wurde die Fragestellung entscheidend: Wie orientiert sich ein Mensch innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Leben an ihn gerichtet werden[105]?
Dadurch gewann neben den Normen für den Amtsvollzug auch der Mensch, der das Amt ausübt, und die Gemeinde an Beachtung. Die Erörterungen haben ergeben, daß das Amt des Pfarrers als Vermittlung von Glauben in die Ge-

meinde entscheidend von der Person des Pfarrers geprägt wird. Die Person des Pfarrers wurde zu einem Identifikationspunkt für den Glauben, weil nur Menschen den Sinn des christlichen Glaubens für die konkrete Situation zu bewahrheiten in der Lage sind[106]. Die Person des Pfarrers kann dieser Aufgabe aber nur in der Bindung an das Amt der Verkündigung nachkommen, denn nur als solcher wird er von den Gemeindegliedern in ihre eigenen privaten Interaktionssituationen gerufen.

Mit diesen Erörterungen ist das Ergebnis der Umfrage "Wie stabil ist die Kirche?", das im 1. Teil der Arbeit kurz referiert worden ist, argumentativ begründet[107].

Der Pfarrer fördert eine durch seine Art der Identitätspräsentation geprägte kirchliche Bindung an den Glauben. Aber da der Pfarrer im Gegenüber zu den Interaktionen der Gemeinde bleiben muß, wie oben dargestellt worden ist[108], besteht die Bindung eben an das Amt der Verkündigung und an das durch die Person des Amtsträgers vermittelte Symbolsystem, letztlich aber an die Beziehung zu Gott, die über die Beziehung zum Pfarrer gefördert werden soll.

Das Gemeindeglied reagiert nicht einfach nur auf den Pfarrer, indem es tut, was er sagt, vielmehr handelt es in seinem eigenen Interaktionszusammenhang mithilfe des von dem Pfarrer in seinem Auftreten und Predigen präsentierten Identitätsangebotes, das in seiner notwendig allgemeinen Gestalt der interpretierenden Anwendung durch den direkt Betroffenen bedarf. Die dazu notwendige und auch vorhandene Freiheit zu agieren und nicht nur zu reagieren, also sich selbst und seine eigenen Wünsche miteinzubringen und damit die Interaktion selbst zu bestimmen, besteht nämlich auch immer dann, wenn die Verkündigung des Evangeliums als Förderung der Identitätsbalance und damit dem Gelingen des Lebens im Rahmen kommunikativen Handelns zwischen Partnern verstanden wird, "die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen"[109]. Dann setzt man nämlich voraus, daß jeder Interaktionspartner einen eigenen Beitrag zum Gelingen der gemeinsamen Interaktion leistet, indem er die Angebote der anderen für seine eigene besondere Situation selbst interpretierend wirksam werden läßt. Damit wäre ein Modell von Identifikation beschrieben, das dem Einzelnen die Möglichkeit der Selbstständigkeit im Sich-Identifizieren nicht nur freundlicherweise zugesteht, sondern den eigenen Interpretationsbeitrag als Bedingung sinnvoller Identifikation zur Errichtung von Identitätsbalance für notwendig erweist. Somit kommt, wie Köster meint[111], der Wille der Mitglieder der Gemeinde nicht nur zum Tragen, sofern er mit den Vorstellungen des Pfarrers übereinstimmt. Viel-

mehr gehen nicht nur in seiner Amtsausübung die Erwartungen der Gemeindeglieder mit ein, sondern sie bestimmen seine eigene Identitätsbalance mit[112]. Dabei stößt der Pfarrer auf "sozialstrukturelle Ambivalenzen"[113], denen er nicht entfliehen kann und darf. Der Pfarrer muß für alle Gemeindeglieder immer zu erreichen sein, verlangen die Kirchenordnungen[114]. Diese Situation fordert von ihm, eine sinnvolle Balance zwischen Amt und Privatleben zu errichten, die immer neuen Veränderungen unterworfen sein wird, je nach dem Gesamt der Anforderungen, denen er zu entsprechen hat. Der Pfarrer wird dabei aber - auch und gerade um seines Amtes willen - seine eigenen Bedürfnisse nicht zu verdrängen suchen[115], sondern sich um ihre sinnvolle Befriedigung bemühen, weil er damit zum Gelingen seiner Ehe und Familie beiträgt; was wiederum wichtig ist für seinen Amtsvollzug. Denn auch die Identität, die er in seinem Privatleben zu errichten in der Lage ist, ist Teil des Interpretationspotentials, dessen er für sein Amtshandeln bedarf.

So erscheinen die Forderungen[116], die am Ende des 1. Teiles für eine sinnvolle Lösung der zu Beginn der Arbeit angesprochenen Gründe für die Amtskrise aufgestellt worden sind, erfüllt zu sein:

1. Das Gegenüber von Amt und Gemeinde wurde so in das allgemeine Priestertum aller Gläubigen vermittelt, daß das Amt erhalten geblieben ist- aber auch die Gemeinde in ihrer Geprägtheit und ihrem christlichen Auftrag wahrgenommen worden ist.
2. Das Eigentliche der Verkündigung wurde so mit den menschlichen Erwartungen und Bedürfnissen zu vermitteln gesucht, daß beide den ihnen zukommenden Platz in einer sich gegenseitig bejahenden Weise einnehmen können, im rechten Gehorsam der Erwartungen und Bedürfnisse in ihrer interpretativen Strukturierung durch die Verkündigung des Evangeliums, des Rechtfertigungsglaubens als Gesamtbestimmung des Lebens.
3. Damit war der Ansatzpunkt gewonnen, die beiden Funktonsbereiche von Dahm nicht als dichotomische Gegensätze stehen lassen zu müssen. Vielmehr konnten sie unter allem Vorbehalt als eine analytische Unterscheidung ein und desselben Vorganges bestimmt werden[117].
4. So konnte zuletzt die Gestalt des Amtes auf der theologischen und strukturellen Ebene zu bedenken versucht werden, wobei gewisse Beeinflussungszusammenhänge Bedeutung gewonnen haben[118].

4. Teil: Ausblick auf in den katholischen und evangelischen Kirchen geltende Amtsverständnisse

Einleitung

Die vorliegende Arbeit geht also den Weg von den Fragen nach den Normen, die man an den Pfarrer richtet,um sein Verhalten in der Gemeinde zu regeln, hin zur Fragestellung, wie der Pfarrer sich innerhalb der Normen und Erwartungen, die in seinem Leben an ihn gerichtet werden verhält. Auf diese Weise wurde der vorliegende Versuch erarbeitet, den Vermittlungsvorgang von Glauben in die Gemeinde anhand des Identitätskonzeptes von Krappmann durchsichtig zu machen, und dabei die Probleme zu vermeiden und zu lösen zu suchen, die dadurch entstanden sind, daß man einseitig von den Normen ausgegangen ist, die an den Pfarrer gerichtet werden.

In dem nun folgenden Ausblick auf Amtsverständnisse, die Dogmatiker formuliert haben, soll untersucht werden, ob sie die obige Beschreibung des Handelns der Amtsträger bestätigen können, ob sie neben der Frage nach den Normen auch die Frage nach der Person des Amtsträgers stellen und welchen Stellenwert die Person in ihren Amtsverständnissen einnimmt. Hierfür werden neben einem lutherischen (Peter Brunner) und einem reformierten (Otto Weber) auch ein katholischer (Michael Schmaus) Dogmatiker herangezogen.

Denn es gibt Gespräche zwischen Vertretern der evangelischen und der katholischen Konfession, die Wege zur gegenseitigen Anerkennung ihrer jeweiligen Ämter suchen.[1] Der Vergleich dieser Amtsverständnisse könnte Gesichtspunkte ergeben, die das gegenseitige Verstehen vertiefen und Argumente für und gegen eine Anerkennung der Ämter hervorbringen, die ein Neben- und/oder Miteinander verbessern helfen.

Ausgehend von der vorliegenden Arbeit gilt es herauszufinden, ob die konfessionell unterschiedlichen Amtsverständnisse das Handeln des Amtsträgers für die Gemeinde als Förderung der Identitätsbalance und damit dem Gelingen des Lebens im Rahmen kommunikativen Handelns zwischen Partnern dienend verstehen können, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen,was für das Verständnis des Pfarrers in der vorliegenden Arbeit als wesentlich herausgestellt worden ist. Hier geht es, konkret gesagt, um die Klärung der Frage nach dem Gegenüber von Amt und Gemeinde und der Gesamtbestimmung des Lebens durch den christlichen Glauben. Die Frage nach der Eigenständigkeit der Gemeinde gegenüber dem Amtsträger wird unter 4.4.1 "Das Verhältnis zwischen Amt

und Gemeinde" erörtert. Die Notwendigkeit und Freiheit des Amtes gegenüber der Gemeinde kommt unter 4.4.2 "Die Bevollmächtigung eines Gemeindegliedes zum Amt" zur Sprache.
Somit soll beim Vergleichen der Amtsverständnisse miteinander - wie in der vorliegenden Arbeit - der Weg von der Frage nach den Normen, die dem Amtsträger zur Erfüllung vorgegeben sind (erörtert unter 4.4.3 "Die apostolische Sukzession), hin zur Frage nach der Bedeutung des Amtsträgers als einer zur Interaktion fähigen Person gegangen werden, was unter 4.4.4 "Die Bedeutung der Person des Amtsträgers für die Ausübung seines Dienstes" zur Darstellung kommen wird.
Im Anschluß daran soll das beiden Konfessionen Gemeinsame mithilfe Krappmann'scher Kategorien dargestellt und Möglichkeit und Grenzen der K mmunikation zwischen den Amtsträgern bedacht werden.

4.1 Das katholische Amtsverständnis von Michael Schmaus

In dem Werk "Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik"[1] stellt Schmaus das katholische Amtsverständnis innerhalb seiner Lehre von der Kirche unter zwei Gesichtspunkten dar.
Einmal unter "Die hierarchische Gliederung der Kirche" und zum anderen unter "Die Sakramentalität der Kirche". Damit kommt zum Ausdruck, daß das katholische Amt des Priesters auf zweierlei Weise bestimmt ist, einmal von seiner hierarchischen Einbindung und der sakramentalen Weihe. Dies soll nun entfaltet werden.
Bevor Schmaus auf das Amt des Priesters zu sprechen kommt, stellt er das allen katholischen Christen Gemeinsame dar, nämlich daß alle Christen[2] als "Getaufte ... das Volk Gottes" bilden, "welches als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes existiert und Gott als Werkzeug für die Verwirklichung seiner Heilsherrschaft dient"[3]. Dies ist erst durch das Zweite Vatikanische Konzil besonders betont worden.
Schmaus betont, daß "erst innerhalb dieses Volksganzen ... eine Grundgliederung nach der Bestimmung Jesu Christi als "vom oben, nicht von unten"[4] besteht, die von diesem Ursprung her in seinen "wesentlichen Elementen", in der "von Christus stammenden Grundstruktur"[5] der Verfügung des Menschen entzogen ist.
Diese Grundstruktur der katholischen Kirche beinhaltet, daß es in ihr "einen "Stand" der Laien und einen "Stand" der Kleriker gibt"[6].
"Das Wort "Stand" ist dabei nicht in einem wissenschaftlich-soziologischen Sinne gemeint. Die Laien bilden auch nicht wie die Bischöfe

ein Kollegium, welches dem Kollegium der Bischöfe gegenübersteht. Das Wort bezeichnet ... je eine Gruppe von Getauften, die auf Grund einer dauernden und unverwechselbaren sakramentalen Prägung und Verpflichtung je für die gleichen Funktionen und Dienste in der Kirche berufen sind". Denn nach katholischem Verständnis kann nicht jeder jeden Diest vollbringen. Wobei der Unterschied nicht "in der anthropologischen Dimension, in den verschiedenen natürlichen Fähigkeiten, Begabungen und Neigungen, sondern in der theologischen Sphäre"[7] liegt.
Diese Verschiedenheit "innerhalb der Gemeinschaft der Getauften" wird durch "die Weihe, den Ordo"[8] hergestellt.
Somit gibt es in der katholischen Kirche "ordiniert und nichtordiniert Getaufte"[9].
Für Schmaus ist es wichtig, auf diese Weise "die Einheit der Kirche als das Volk Gottes und das allen Angehörigen dieses "Volkes" Gemeinsame in Blick" zu nehmen, bevor er die hierarchische Gliederung der Kirche verhandelt, damit "die Aufgliederung der Kirche in Laien und Kleriker richtig verstanden werden kann"[10]. So sagt er bei der Unterscheidung von Taufe und Weihe: "Der Unterschied hat darin seinen Grund, daß Laien und Priester in je verschiedener Weise an der einen Sendung Jesu Christi und so in verschiedener Weise an denAufgaben der Kirche teilnehmen. Die Verschiedenheit ist bedingt in der Verschiedenheit des "Personseins" in der Kirche. Dieses aber wiederum differenziert sich durch die Weihe. Dabei wird durch die Weihe das in der Taufe und in der Firmung gründende Gemeinsame nicht aufgehoben, sondern ausgestaltet"[11].
Der Unterschied betrifft also nicht ein "Mehr von Pflichten oder Bevollmächtigungen des Priesters gegenüber dem Laien, sondern eine andere Art, ein Anderssein. Der Priester stellt Christus, das verborgene Haupt der Kirche, anders dar als der Nichtordinierte und spielt daher in dem sakramental geprägten, d.h. durch die verborgene Heilswirksamkeit Christi belebten Volk Gottes eine andere Rolle als der letztere. Weil er Christus das Haupt sichtbar macht, kommt ihm die Rolle des Vorstehens in dem Volke Gottes zu. Die Rollen sind unvertauschbar"[12].
Schmaus betont aber immer wieder, "daß man nicht übersehen und nicht gering schätzen solle, daß gegenüber den dem ganzen Gottesvolke und allen Volksangehörigen gemeinsamen und dieses von allen Nichtzugehörigen unterscheidenden Elementen die Differenzierung erst an zweiter Stelle steht"[13]. So rechnet er auch das "Charisma ... dem Lebensvollzug" zu und damit ist es "Laien und Klerikern eigen"[14], denn der Heilige Geist wirkt in der ganzen Kirche.

Die Differenzierung des durch die Taufe geschaffenen Gottesvolkes auf Grund des Ordo erfolgt nun in verschiedenen Graden: Einmal durch "die Hauptgestalt des Ordo, die Bischofsweihe, und durch die hiervon abgezweigten Weihen des Priesters und des Diakons"[15]. Dadurch geht den Empfängern dieser Weihen das allen Christen Gemeinsame nicht verloren. Vielmehr erfährt es eine "Überhöhung, so daß eine neue strukturelle Position und eine neue Dienstaufgabe in der Kirche entsteht"[16]. Der Kleriker ist nun imstande, "Aufgaben zu erfüllen ..., die der Nichtordinierte nicht zu leisten vermag"[17]. Dabei handelt es sich um eine "negative Abgrenzung"[18] nach der "der Laie jene Funktionen nicht ausüben kann, für welche nach dem in der Schrift begründeten traditionellen Glauben der Kirche die Weihe nötig ist: Leitung der Eucharistiefeier (mit Konsekration), Spendung der Sakramente der Firmung, der Buße und der Krankenölung, sowie die aus der Leitung der Eucharistie erwachsende Funktion des Vorstehens (im Bistum und Pfarrei)"[19].
Andererseits ist der Ordinierte "nicht mehr alle dem Gesamtvolk obliegenden Aufgaben in gleicher Weise wie der Nichtkleriker zu vollbringen berufen oder zu vollbringen imstande, z.B. in bezug auf die Weltgestaltung aus dem Geiste Jesu Christi"[20].
Die Kleriker sind also "die Träger der hierarchischen Ordnung in der Kirche"[21].
"Die auf göttlicher Einrichtung beruhende Hierarchie (heilige Herrschaft) stellt eine zweigliedrige Einheit dar, insofern sie eine Weihe- und Jurisdiktionshierarchie ist. Die Weihehierarchie umfaßt kraft apostolischer Bestimmung den Episkopat, den Presbyterat, den Diakonat, kraft menschlich-kirchlicher Einrichtung die niederen Weihen.
Die Jurisdiktionshierarchie umfaßt kraft göttlicher Bestimmung den Primat und den Episkopat"[22].
Der "zweigliedrigen Hierarchie entspricht die Unterscheidung der einen Kirchengewalt in Weihegewalt und Hirtengewalt"[23].
So kann man vorläufig zusammenfassend sagen:
"Die Kirche ist also eine hierarchisch geordnete Gesellschaft, in welcher jeder zu ihr Gehörende eine ihm zukommende Position besitzt und demgemäß zur Erfüllung der ihm obliegenden Aufgaben berufen ist. Niemand kann und darf passiv bleiben. Denn der Christusgemeinschaft wohnt ein dynamisches Element inne"[24]. Oder mit anderen Worten gesagt: "Wie es im natürlichen Leib keine rein passiven Glieder gibt, sondern jedes Glied zum Wohle des Ganzen die ihm zukommende Funktion zu vollziehen hat, so ist es in analoger Weise mit den Gliedern der Kirche, des Volkes Gottes, des Leibes Christi"[25].

Diese Gemeinsamkeit des Volkes Gottes hat das Zweite Vatikanische Konzil "zum ersten Mal lehramtlich" als "die Teilnahme der Getauften und Gefirmten an den drei Ämtern Christi ausgesprochen"[26]. Auf diese Weise nehmen alle an der "Sendung Jesu Christi teil"[27]. Dies soll nun näher ausgeführt werden.

"Die "Teilnahme" besteht nicht nur darin, daß die Getauften und Gefirmten die von Christus hinterlassenen Sendungsaufträge erfüllen oder die von ihm vollzogenen Aufgaben in der diesen angemessenen Weise fortsetzen, sondern vor allem darin, daß er selbst in den und durch die Getauften heilswirksam tätig ist. In dieser Heilswirksamkeit vollzieht sich die immerwährende Präsenz Jesu Christi in seiner Kirche. Zugleich wird darin die Gegenwärtigkeit Christi in der Kirche für die Gläubigen sichtbar und greifbar.
Die durch die Taufe und Firmung gewirkte Einbeziehung in die Sendung Jesu Christi ist unwiderruflich, weil sie von Gott selbst vorgenommen wird, der nichts zurücknimmt ("unauslöschliches" Prägemal)"[28].
Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrte Teilnahme an den Ämtern Christi besagt nicht nur, daß die Getauften und Gefirmten fähig sind, Heilswirkungen von seiten der Amtsträger zu empfangen, sondern daß sie selbst heilsaktiv sind. Diese Heilsaktivität bezieht sich sowohl auf die dem Gottesvolke voll Angehörigen als auch auf die Menschen "außerhalb" des Volkes Gottes, die nicht-katholischen Christen.
Nicht nur die Träger der Weihegewalt und der Hirtengewalt üben im Volke Gottes Heilsfunktionen aus, sondern alle zu ihm Gehörenden. Alle sind zugleich Empfangende und Gebende. Dennoch ist der Unterschied in der Heilsvermittlung wesentlich"[29].
So sagt Schmaus: "Der Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern liegt nicht in verschiedenen Bereichen der Heilsaktivität, sondern in der Art der Heilsaktivität"[30]. Hierin ist er wesentlich!
Und das sieht folgendermaßen aus.
Die Heilsaktivität der Amtsträger zielt "unmittelbar auf das Heil der anderen ... (Heilsvermittlung durch Wortverkündigung und Sakramentenspendung)" und dient "erst indirekt dem Heile der Amtsträger selbst"[31].
Demgegenüber zielt die "Heilsaktivität der nicht ordinierten Getauften... zunächst auf deren eigenes Heil und ist erst indirekt heileffektiv für die anderen"[32].
"Es kommt hinzu, daß die Amtsträger formell für die Wortverkündigung und die Sakramentsspendung berufen sind, wenn auch nicht absolut ausschließlich, da ja Nichtordinierte das Sakrament der Ehe spenden und

eventuell die Taufe, also zwei ausgezeichnete Heilsakte für andere setzen und so Heil vermitteln, sowie daß die Amtsträger alles Heilsgeschehen in der Gemeinde zur dynamischen Einheit koordinieren"[33].
Die Heilswirksamkeit der Ordinierten und Nichtordinierten ist aber nicht nur "nach innen", sondern auch "nach außen" gemeinsam.
"Das ganze Volk Gottes hat eine stellvertretende Funktion, insofern es sowohl in seinem Namen als auch im Namen aller übrigen Menschen Christus als den Herrn und Heilbringer anerkennt und so Gott die Tür in die Menschheit gewissermaßen öffnet. Den Laien obliegt allerdings eine besondere Aufgabe hinsichtlich der irdischen Ordnungen und der Bezeugung Jesu Christi in den zwischenmenschlichen Beziehungen des profanen Lebens"[34].
Die Verschiedenheit der Teilnahme an den Aufgaben (Ämtern) Christi, der dreigliedrigen Sendungsaufgabe der Kirche, zwischen den Laien und Klerikern, definiert sich von ihrem verschiedenen Ursprung her. Schmaus betont, dem 2. Vatikanischen Konzil folgend, daß es sich hierbei um jeweils ein durchaus eigenständiges "Apostolat" handelt.
"Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst(Konst.über die Kirche 4.Kap., Nr.33). Das Konzilsdekret über den Laien betont die Vielheit der Dienst und die Einheit der Sendung. Seine weittragendste Aussage hierbei ist die Lehre von der relativen Eigenständigkeit der Laien innerhalb der Ordnung des Ganzen"[35].
Damit ist gemeint, daß die "priesterlich, prophetische und königliche Würde" ... nicht "eine abgeschwächte Teilnahme an den Ämtern der Hierarchie"[36] ist. Die Laien sind nicht "der verlängerte Arm der Bischöfe". Vielmehr leitet sich die Teilnahme der Laien an den Aufgaben Christi "von der dem Gottesvolke eingestifteten Sendung Christi"[37] her. Dies ist die "ursprüngliche Weise der Laientätigkeit"[38].
Den Bischöfen hingegen, "als den Nachfolgern der Apostel kommt ihre besondere Vollmacht innerhalb des Kirchenganzen auf Grund der Nachfolgeschaft zu: sie nehmen dadurch in einer durch die Aufgaben der Apostel umschriebenen und von ihr allerdings zugleich verschiedenen Weise an den der Kirche eingestifteten Ämtern Christi teil"[39], was später entfaltet werden soll.

Der Bischof kann aber "den Laien mit bestimmten Aufträgen betrauen, sodaß Laien - ohne damit der "These von der Ursprünglichkeit der Teilnahme derLaien an der Sendung Christi" zu widersprechen -" besonders dort tätig werden, wo die Priester fehlen oder wenn der Bischof Laien besondere Aufgaben überträgt. In diesem Falle sind die Laien doppelt

beansprucht, durch die ihnen kraft ihrer Christusähnlichkeit zustehenden Ermächtigungen und Verpflichtungen und außerdem kraft des hierarchischen Auftrags. Insofern die Laien einen Beitrag zur Sendung der Gesamtkirche zu leisten haben, erfüllen sie eine amtlich kirchliche Funktion (vgl. Dekret über das Apostolat der Laien, Nr.2 und 5)"[40].

Nachdem Schmaus "die Kirche als Gemeinschaft von Laien und Klerikern" erörtert hat, bespricht er die beiden "Stände" im einzelnen.

Der Stand der Laien

Der Laie ist "jener Getaufte in der Kirche", "der nicht den Ordo empfangen hat"[41].
In den Worten des Konzils:
"Unter der Bezeichnung Laien sind hier alles Christusgläubige verstanden, mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, das heißt, die Christusgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben"[42].
Wie diese Teilnahme an der Sendung Christi aussieht, entfaltet Schmaus auf dreifache Weise.

1. die priesterliche Sendung vollzieht der Laie als "Mitträger der Zentralfeier im Volke Gottes, nämlich der Feier der Eucharistie"[43].
In der Eucharistiefeier stellt die Kirche sich immer wieder selbst dar. Das zweite Vatikanische Konzil erklärt, "daß der Priester das eucharistische Opfer vollbringt (conficit), indem er die Konsekrationsworte spricht, daß aber das ganze Volk bei dem Opfergeschehen "mitwirkt".
Die "Mitwirkung" ist theologisch schwer zu erklären. Sie ist jedoch von großer Realitätskraft. Das Konzil sagt in Übereinstimmung mit Pius XII., daß die Anwesenden Christus dem Vater darbringen, daß sie aber darüber hinaus in und mit dem Opfer Jesu Christi sich selbst darbringen"[44].

2. Die Teilnahme an der prophetischen Aufgabe der Kirche erwächst aus dieser Teilnahme an der Eucharistiefeier und verwirklicht sich als "Lebenszeugnis" und "Wortzeugnis"[45], wodurch eine "Gespaltenheit zwischen dem Beruf und dem christlichen Lebensvollzug" unmöglich werden soll[46].
Der Unterschied zwischen Laien und Kleriker besteht darin, "daß der ordinierte Getaufte in höherem Maße und deutlicher im Auftrage der ganzen Kirche spricht als der Laie, daß also seine Verkündigung in höhe-

rem Maße kirchlich-öffentlichen und daher verpflichtenden Charakter hat"[47].

3. Die Teilnahme der Laien an dem Hirtenamt Jesu Christi ist nicht so deutlich, wie die anderen Teilhaben an der Sendung Jesu Christi. Hierfür muß zuerst der "Inhalt der Hirten- bzw Königsaufgabe Jesu" kurz dargestellt werden:
"Christus ist Hirt bzw. König, insofern er der Repräsentant Gottes vor den Menschen ist, die Herrschaft Gottes proklamiert und in seiner Person verwirklicht, und zwar durch seine Rede und sein Tun, letzteres wiederum durch seine Machttaten, seinen Tod und seine Auferstehung bzw. seine Verklärung. Seine Hirtenaufgabe hat er erfüllt und erfüllt er immerfort, indem er die wahren Quellen des Lebens in dessen geschichtstranszendenter Form erschließt, die Menschen zu ihnen hinführt und sie von den lebensgefährdenden Mächten befreit und bewahrt. In diesem Tun Jesu liegt ein verpflichtender Anruf. Seine Hirtentätigkeit verbindet sich so mit seiner priesterlichen und seiner prophetischen Funktion zu einer unlöslichen Einheit, insofern er gerade durch seine priesterliche und prophetische Wirksamkeit das wahre und endgültige Leben vermittelt, und zwar nicht in der Form eines unverbindlichen Geschenkes, sondern eines ernsten und verbindlichen Angebotes"[48].
Die Getauften nehmen an dieser Art von Hirtenaufgabe Anteil, "insofern sie durch ihr vielfältiges Christuszeugnis jene, die es sehen und hören, vor die Verantwortung der Entscheidung stellen und ihnen zum Heile werden können. Insbesondere aber drückt sich ihre Teilhabe an dieser Sendung Jesu darin aus, daß sie sich nicht von den widergöttlichen Mächten beherrschen lassen und die Welt menschenwürdig formen"[49].
An der Leitungsgewalt der Kirche, die auf der Weihegewalt ruht, nehmen die Laien in den Laienräten teil[50]. Von ihnen gilt: "Wenn auch die Laienräte nur beratende Stimme haben, so können sie doch das Leben der Kirche durch die Dringlichkeit ihres Rates, durch das Gewicht ihrer Argumente, durch ihre Sachkenntnis in allen Dimensionen mitgestalten"[51].

Die hierarchischen Ämter der Kirche

Die Amtsträger der Kirche sind die "Nachfolger der Apostel"[52], obwohl festgestellt werden muß, "daß wir in der Schrift nirgends ein Wort finden, nach welchem Christus den Aposteln geboten hat, Nachfolger zu bestellen, bzw. die ihnen selbst übertragene Sendung in bischöflichen und priesterlichen Teilformen weiterzugeben"[53]. Christus hat vielmehr "nur rechtliche Elemente"[54] gestiftet, die die Kirche dann ausgestaltet

hat in einem langen Entwicklungsprozeß, "bis jene Rechtsgestalt klar erkannt und verwirklicht war, welche als die von Christus gewollte bezeichnet werden muß"[55]. So sind also durch den Stiftungswillen Jesu und durch die gehorsame Verwirklichung desselben von seiten der Urkirche und der Apostel "Ämter, d.h. dauernde Einrichtungen zum Zweck der Verkündigung der Heilsbotschaft geschaffen worden"[56].

"Es liegt ja auch in der Sache selbst, nämlich in der den Aposteln übertragenen Aufgabe beschlossen, daß sie Nachfolger bestellten. So ist die Kirche wesentlich "Apostolisch" ... apostolisch auf Grund ihres Ursprungs, ebenso auf Grund ihrer Lehre. Die Kirche weiß sich identisch mit der von den Aposteln verkündeten Christusbotschaft. Die katholische Kirche ebenso wie die orthodoxe und die anglikanische (deren Selbstverständnis hierin allerdings von der katholischen Kirche bisher nicht anerkannt worden ist) fügen als drittes wesenswichtiges Element der Apostolizität die apostolische Nachfolge (Sukzession) noch hinzu und verbinden dieses dritte Element auf das engste mit dem zweiten. Die Apostolizität der Lehre ist in der successio apostolica begründet, und der Sinn der apostolischen Sukzession wiederum liegt in der unverkürzten und unentstellten Verkündigung der Botschaft Jesu, in der Weitergabe des reinen Evangeliums. Die apostolische Sukzession ist die Gestalt der Überlieferung der apostolischen Lehre. Die Überlieferung der apostolischen Lehre hat die Gestalt der Sukzession"[57].

Schmaus meint, daß alle Kirchen darin übereinstimmen, "daß die Kirche Jesu Christi apostolisch sein müsse"[58]. Die evangelische Theologie lehne die apostolische Sukzession ab und tut es "mit dem Hinweis darauf, daß das Apostelamt einmalig war und daher nicht vererbt werden kann, daß insbesondere die den Aposteln obliegende Aufgabe auf den Kanon übergegangen sei"[59].

Schmaus stimmt dem zu, daß die "Apostel im strengen Sinne Augen - und Ohrenzeugen waren und daher in ihrer Verkündigung bezeugen konnten, was sie selbst gehört und gesehen hatten (Apg.1,21f.). Außerdem waren sie nicht nur die Empfänger, sondern auch Träger der Offenbarung"[60].

Die Einmaligkeit der apostolischen Situation schließt aber nicht die "Dauer der Aufgabe, nämlich der Verkündigung des Evangeliums bis an das Ende der Zeiten aus"[61]. Dabei müssen die Nachfolger die Verkündigung der Apostel weitergeben, auslegen und entfalten.

"In diesem Sinne ist es richtig, daß die den Aposteln übertragene Aufgabe der Verkündigung durch die Bildung des Kanons der Schrift, d.h. durch die Entstehung der Heiligen Schriften und ihrer verbindlichen

Sammlung, einen Strukturwandel, wenn auch nicht eine inhaltliche Veränderung, erfahren hat. Während die Apostel auf Grund ihrer Christuserfahrung und ihrer Erleuchtung durch den Heiligen Geist Zeugnis für Christus ablegen konnten, sind die Späteren an den Kanon gebunden. Dieser ist, seit es ihn gibt, die Norm für die gesamte kirchliche Tätigkeit in der nachapostolischen Zeit. Auf der anderen Seite aber verkündet sich die Schrift nicht selbst. Sie bleibt stumm, solange sie nicht durch einen lebendigen Menschen eine Stimme erhält"[62].
Und dann sagt Schmaus das Entscheidende:
"Jesus hat die Kirche nicht auf ein Buch aufgebaut, so sehr er durch seinen Geist die Entsteh ung eines solchen hervorgerufen hat, sondern auf Menschen, auf die Heilsbegegnung von Mensch zu Mensch (Röm.10,14-18).

Die Verkündigung ist notwendig um des Heiles willen, und das Heil geschieht in der heilshaften Begegnung. Die Kirche hat eine personale, nicht eine sachhafte Struktur. Dabei muß man allerdings bedenken, daß, falls man das Wort "Struktur" in seinem strengen Sinne nimmt, das Personale nur als ein gewissermaßen institutionell Personales verstanden werden kann"[63]. Schmaus meint hier wohl, daß im Handeln der Amtsträger die Person Jesu präsent wird, wobei die Person des Amtsträgers selbst keine Rolle spielt. Sein Charakter usw. können sich fördernd auswirken, entscheident sind sie nicht. Entscheident ist allein, daß sich über die Begegnung mit dem Amtsträger die Begegnung mit Christus vollzieht. "Diese Struktur ist von so eigener Art, daß wir keine Parallele außerhalb der Kirche hierfür besitzen"[64].
Schmaus kann dann auf die Frage, wer der "im stummen Buchstaben der Schrift objektivierten Heilsbotschaft die Stimme leiht, sodaß das von Christus und den Aposteln proklamierte Wort in der Gegenwart hörbar wird"[65]? sagen: "Jeder Christ, insofern jeder Christ durch Taufe und Firmung mit Christus verbunden und von seinem Heiligen Geist erfüllt wird"[66]. Er findet dies auch bei der evangelischen Theologie, lehnt es aber nur in der Einseitigkeit und Ausschließbarkeit ab. Für die katholische Kirche ist es wichtig, daß nicht nur der Kanon verbindlich ist, sondern auch die personale Aktualisierung der Heilsbotschaft direkt auf die Apostel zurückzuführen ist: "Dem Bilde der apostolischen Zeit und der ältesten Kirche entspricht jedoch nur die These, daß, wenngleich jedermann Zeugnis abzulegen hat, die authentische, sozusagen die verbindliche Verkündigung durch die von Christus im Heiligen Geist Beauftragten geschieht. Die Apostel haben ihrerseits bald Mitarbeiter und Gehilfen bestimmt"[67].

So ist zu betonen, "daß der Christusbezug der kirchlichen Ämter sowohl in dem Sendungszusammenhang als auch in der inhaltlichen Proklamation Jesu Christi und seines Werkes besteht, nicht nur in dem einen oder in dem anderen"[68].

Die apostolische Sukzession ruht demnach "in der Identität des Glaubens und in der Sendung zugleich"[68].

Die Sendung verbürgt dabei die Identität des Glaubens. Denn nach

"1. Petr.5,2, ist Petrus, der Apostel Jesu Christi (1,1), Mitpresbyter der Presbyter. Deren Amt ist im Apostelamt enthalten. Dieses erhält umgekehrt durch die Presbyter dauernde konkrete Gegenwärtigkeit. Die Träger des Amtes haben sich an die Norm der apostolischen Überlieferung zu halten"(68).

Das andere Element der Sukzession, "der Sendungszusammenhang, wird durch die Aufnahme und die Einsetzung in das Amt in der Weise der Handauflegung hergestellt. Die Handauflegung versinnbildlicht den pneumatischen, den göttlichen Charakter der Amtseinsetzung. Sie hat die Bedeutung, den Auftrag, die Vollmacht in dem Ursprung, nämlich im Willen Gottes, durch ein sichtbares Zeichen anzuzeigen und zu verwurzeln"(69).

Die katholische Ämterlehre entfaltet dann, wie die Identität des Glaubens und der Sendung durch die apostolische Sukzession am Leben erhalten wird.

Die Nachfolger der Apostel sind also die Amtsträger in der Kirche[70].

Nun fächert sich in der katholischen Kirche diese Nachfolgeschaft der Apostel auf in die "Nachfolgeschaft des Petrus"[71], die "Nachfolgeschaft der übrigen Apostel: Das Bischofsamt"[72], in die "verminderte apostolische Nachfolgeschaft: Das Priesteramt"[73] und in die "Apostolische Gehilfenschaft: Das Diakonat"[74].

Die Unterschiede in der Nachfolgeschaft klingen schon in den Bezeichnungen von Schmaus an.

Zuerst sei daraufhingewiesen, daß "die Nachfolgeschaft des Petrus ... eine andere Struktur als die Nachfolgeschaft der übrigen Apostel"(75) hat.

Petrus kann immer nur einen einzigen Nachfolger haben. Und dies ist der jeweilige Bischof von Rom. In Bezug auf die übrigen Bischöfe kann nicht nur der Inhaber eines bestimmten Bischofssitzes als Nachfolger bezeichnet werden, da es ja nicht nur um 11 Bischöfe gehen kann. Es kam zwar in der alten Kirche jenen Bischofssitzen, die sich auf einen Apostel zurückführen konnten, ein besonderes Ansehen zu. Aber auch Bischöfe, "die von einem von den Aposteln eingesetzten Nachfolgern bestellt wurden, und zwar in anderen als den unmittelbar apostolischen Gemeinden, wurden als regelmäßige Zeugen der Überlieferung betrachtet"(76).

So gehen also alle Bischöfe auf die Apostel zurück, wenn man auch von fast keinem sagen kann, von welchem Apostel seine bischöfliche Weihe herzuleiten ist. Um diesen Sachverhalt auszudrücken, erklärt Schmaus, "daß das ganze Bischofskollegium die Nachfolgeschaft der Apostel"(77) innehat.

Die Nachfolgeschaft des Petrus

Der päpstliche Primat ist "ein Rechtsprimat, kein bloßer Ehrenvorrang"[78]. Dabei gilt es zu beachten, "daß der Papst nur hinsichtlich der Hirtengewalt, nicht hinsichtlich der Weihegewalt den übrigen Bischöfen übergeordnet ist"[79].

Dabei ist für das "Verständnis der Lehraussagen des Ersten Vatikanischen Konzils von grundlegender Bedeutung, ... daß der Rechtvorrang des Papstes christologisch begründet wird"[80]. Damit wird dreierlei ausgesagt:

1. Das Papsttum ist "nicht das Resultat geschichtlicher Entwicklungen"[81].
2. Das Papsttum ist "auch nicht von der Kirche selbst auf Grund der für jede Gemeinschaft, auch für die Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi notwendigen gesellschaftlichen Verfassungen geschaffen worden, wenngleich der jeweilige Inhaber des Papsttums von den Kardinälen, als den Repräsentanten der ganzen Kirche gewählt wird"(82).
3. Infolgedessen ist der Papst auch nicht der "Delegierte der Bischöfe, wenngleich er immer, auch wenn er in eigener Initiative handelt, sowohl im Namen der Gesamtkirche als auch im Namen der die Gesamtkirche darstellenden Bischöfe spricht"(83).

Allein auf dem Willen Jesu Christi beruht der Vorrang des Papstes, der in der "Beauftragung des Apostels Petrus" zum Ausdruck gekommen ist[84]. Der Papst ist somit "der Stellvertreter Jesu Christi, des unsichtbaren Hauptes der Kirche"[85].

Hiermit ist aber nicht nur die "Beziehung zu Christus" als "eine solche des Ursprungs, sondern auch" als "eine solche der Repräsentation"[86] gemeint:

"Alle Gewalten in der Kirche gehen von dem geschichtlichen und dem erhöhten Christus aus. Es gibt in ihr keine Gewalt ohne Christus und außerhalb seiner. Im Papste vereinigt sich die Fülle der von Christus herkommenden, von ihm selbst der Kirche zugewiesenen Vollmachten. Jesus Christus, der durch den Papst vertreten und sichtbar dargestellt wird, ist dabei zu verstehen als der im heiligen Pneuma der Kirche immerfort heilswirksam gegenwärtige, erhöhte Herr"(87).

Weil Jesus Christus für das "Auge des Glaubens" in den Primatshandlungen des Papstes innerhalb der menschlichen Geschichte wirksam ist, "ist die päpstliche Gewalt in der Sakramentalität der Gesamtkirche verwurzelt"[88]. Schmaus definiert diese Sakramentalität:

"Die Sakramentalität besteht ... darin, daß sich Gott durch den in der Kirche präsenten Christus im Heiligen Geist, dem Lebensprinzip der Kirche, in der Gestalt von greifbaren, sichtbaren Zeichen, durch Menschen, Geschehnisse und Dinge, heilshaft mitteilt"(89).

Diese Verwurzelung der "obersten und allgemeinen Gewalt des Papsttums im Sakramentalen erhält ihre konkrete Wirklichkeit dadurch, daß der Papst Bischof ist und sein muß, d.h.. daß er die bischöfliche Weihegewalt besitzt"[90].

Somit ist der Papst in Bezug auf die Weihegewalt den übrigen Bischöfen nicht überlegen. In der Weihegewalt ist ja auch nicht der "unmittelbare Grund seiner obersten Hirtengewalt"(91), welche darin begründet ist, "daß er als Bischof von Rom der Nachfolger des Apostels Petrus ist"(92). Obwohl die Weihegewalt des Papstes die seiner Mitbischöfe nicht überragt, so kann man doch sagen, "daß sich in der seinigen die der ganzen Kirche eingestiftete Sakramentalität für das Auge des Glaubens besonders sichtbar macht"(93).

Schmaus führt als "Grund für die Bestellung eines obersten Vollmachtsträgers" an, daß so "die Kontinuität der Kirche besonders zuverlässig gewährleistet ist und daß so zugleich die Einheit der Kirche in jeder Generation verbürgt und dargestellt wird"[94]. Schmaus zeigt dies anhand der Art, wie das Abendmahl in der katholischen Kirche gefeiert wird:

In der "Zentralfeier, zu der sich das Gottesvolk immer wieder versammelt, in dem Gedächtnismahl, das Jesus am Tage vor seinem Leiden gestiftet hat", wird "der Name des Papstes genannt", weil er derjenige ist, "welcher das unsichtbare Haupt, dessen Gedächtnis jeweils begangen wird, sichtbar vertritt und darstellt". Auf diese Weise findet die "Zugehörigkeit zu dem mystischen Leib Christi, welche durch das Essen des eucharistischen Leibes vertieft und gefestigt wird, die Einheit der zu einer brüderlichen Familie in Christus Vereinigten, ... ihre greifbare Gestalt in der Einheit mit dem sichtbaren Haupte des messianischen Gottesvolkes"(95).

Schmaus betont, daß der Vorrang des Papstes rechtlicher Natur ist: "Der Papst ist nicht bloß der erste unter Gleichgestellten". Er hat das Recht, Forderungen zu stellen, denen die Gläubigen im Glaubensgehorsam folgen müssen und zwar gilt dies für alle Glieder der Kirche. Der Papst ist somit der "Universalbischof"[97], der weder von der Gesamtheit der Bischöfe noch von einem einzelnen Ortsbischof abhängig ist. Der Grund für diesen Rechtscharakter des päpstlichen Primats "ist seine Herkunft von Jesus Christus". "Der Papst handelt als Vikar Jesu Christi"[98]. Dies gilt aber auch von den übrigen Bischöfen, "entsprechend dem für ihre bischöfliche Stellung geltenden Grundsatz des Schaljach-Institutes: Der Beauftragte gilt soviel wie der Beauftragende. Sie sind jedoch für die Teilkirchen zuständig. Dem Papst obliegt die Leitung der Gesamtkirche auf Grund der Ermächtigung durch Christus"[99].

So stellt sich beim Bedenken des "Universalepiskopats des Papstes" die Frage nach dem "Verhältnis des Primats zum Episkopat"[100].

Dazu führt Schmaus aus, daß ungeachtet "der Aufgliederung der Kirche in Teilbezirke (Bistümer) oder personal strukturierte Teilgemeinschaften ... der Papst Universalbischof" ist, "so daß die ganze Kirche als ein Gesamtbistum erscheint". Der Papst ist "hinsichtlich der Hirtengewalt kraft seiner Primatialgewalt Bischof über alle Glieder der Kirche, über die Bischöfe und die übrigen Gläubigen. Er kann von dieser bischöflichen Gewalt überall in der Kirche Gebrauch machen".

Dennoch bleibt der Ortsbischof "trotz der Unmittelbarkeit der bischöflichen Gewalt des Papstes unmittelbarer Hirte seiner ihm anvertrauten Herde".
Es gibt keine befriedigende juristische Formel, um das Verhältnis der bischöflichen Gewalt des Papstes zu der ortsbischöflichen Gewalt richtig zu bestimmen.
Jedoch kann man sagen, "daß die bischöfliche Universalgewalt des Papstes nicht zu beliebigen Eingriffen berechtigt". Das Recht des Papstes darf nur dann eingesetzt werden, "wenn das in ordentlicher Weise zuständige Organ versagt". Wann aber eine solche Situation vorliegt, steht nur dem Urteil des Papstes zu(101).

Das Verhältnis des Primates zum Episkopat soll und muß noch ausführlicher bei der Darstellung der Nachfolgeschaft der übrigen Apostel erörtert werden.

Die Nachfolgeschaft der übrigen Apostel: Das Bischofsamt

Die Sendung der übrigen Apostel neben dem Petrus lebt fort in ihren "Nachfolgern, d.h. in den Bischöfen und in den "Priestern", welche letztere eine geminderte Nachfolgeschaft der Apostel vollziehen"[102], worüber weiter unten gehandelt werden soll. Schmaus betont, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Nachfolgeschaft so versteht, "daß die Apostel gleichsam nach Art eines Testamentes ihren unmittelbaren Mitarbeitern die Aufgaben stellten, das von ihnen begonnene Werk zu vollenden und zu kräftigen, und diesen die Anordnung gaben, daß sie vor ihrem eigenen Hingang wieder andere bewährte Männer mit dem Heilsdiest betrauten"(103).

Dieser Vorgang ist für das Bischofsamt konstitutiv. Denn durch die Weitergabe der Sendung der Apostel an die Mitarbeiter usw. entsteht ein "Nachfolgezusammenhang"[104]. Der Bischof, der auf einen Bischof folgt, ist "der Bürge für die Überlieferung, der Bürge für die Kontinuität der jeweils gegenwärtigen mit der Anfangskirche"[105].
Darin realisiert sich die apostolische Sukzession. Durch diesen Nachfolgezusammenhang ist die "Einheit und die Identität mit der Lehre der Apostel und mit Jesus Christus selbst gegeben. Es genügt nicht, daß ein Bischof nur die apostolische Aufgabe erfüllt", indem er am "Lehr-, Priester- und Hirtenamt Christi"[106] teilhat. Der Bischof muß auch in einer Sukzessionsreihe mit den Aposteln stehen, selbst wenn in den meisten konkreten Einzelfällen die Überlieferungsreihe sich mangels geschichtlicher Unterlagen nicht nachweisen läßt[107]. In der Weihe wird dem Bischof die eine "Sendungsgewalt und Sendungsaufgabe"[108] verliehen, die unterschieden wird in die unverlierbare "Weihegewalt" und die verlierbare "Leitungsgewalt", die Hirtengewalt.
Die Weihegewalt dient der "heilsamen Erzeugung, Vertiefung und Bewahrung des göttlichen Lebens im Menschen und zwar in einer diesen

bindenden Weise,[109] weil dem Bischof in der Weihe das unverlierbare "Prägemal" der "Christusähnlichkeit verliehen worden ist, welches die "Grundlage dafür ist, daß ein...Bischof Sakramente spenden kann"[110].
Die Hirtengewalt dient "der heilsamen Ordnung des im Sakramentalem wurzelnden Lebens der brüderlichen Gemeinschaft"[111].
Die Weihegewalt kann in der ganzen Kirche ausgeübt werden, was von der Hirtengewalt nicht gilt. Die Hirtengewalt ist "entweder gebietsmäßig oder personell begrenzt, da sie nur jenen Personen zugeordnet ist, für welche der Amtspriester aufgestellt wird"[112].
Dabei gilt es immer, daß "der Besitz von Hirtengewalt jenen von Weihegewalt"[113] voraussetzt.
Das besondere am katholischen Bischofsamt besteht darin, daß es nur im Kollegium mit den anderen Bischöfen existieren kann: "Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums"[114].
Schmaus betont damit und begreift es als Fortschritt in der Glaubenserkenntnis, daß "auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum ersten Male vom außerordentlichen Lehramte die Aussage gemacht wurde, daß das Bischofsamt wesentlich gemeinschaftsbezogen ist" und zwar mit einer ganz bestimmten Struktur: "Wie nach der Setzung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise (pari ratione) der römische Bischof, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden"[115].
Hierin zeigt es sich, daß das Kollegium der Bischöfe keine Versammlung von Gleichberechtigten ist, welches sich einen Vorsitzenden wählt, denn der Ursprung des Primats und der Bischöfe ist jeweils verschieden, und zwar in Petrus und in den übrigen Aposteln gegründet. Der Sinn der Lehre von der "Kollegialität der Bischöfe" liegt darin, "daß die Bischofsschaft eine den Einzelbischöfen vorausliegende Gemeinschaft ist"[116].
Damit ist das Kollegium auch nicht die Summe der Einzelbischöfe. Vielmehr erhält der einzelne Bischof seine "Gewalt" durch die Aufnahme in das "Kollegium der Bischöfe", womit das "Bischofskollegium ... die Nachfolgeschaft des Apostelkollegiums"[117] angetreten hat.
Nachfolger der Apostel ist der einzelne Bischof, wenn er Mitglied des Kollegiums ist, welches wie das Apostelkollegium den "Charakter" einer "göttlichen Einrichtung" hat, d.h. einer Einrichtung, die in der apostolischen Zeit begründet worden ist[118].
Das Kollegium der Bischöfe kann deshalb "sowohl auf einem Konzil als auch

in seiner Zerstreuung über die Erde in Akten, die wahrhaft kollegial sind, unfehlbare Aussagen"[119] machen.

Mit diesen Erläuterungen ist aber noch nicht vollständig geklärt, was es bedeutet, daß man "Glied der Körperschaft der Bischöfe" nur werden kann "durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums"[120].

Denn für das Bischofskollegium gilt es, "daß es ohne den Papst kein Kollegium der Bischöfe gibt und das Kollegium nur insofern geistliche Gewalt hat, als der Bischof von Rom Mitglied des Kollegiums ist und dem Kollegium als Haupt vorsteht. Die Mitgliedschaft des Papstes als des Hauptes ist für das Kollegium von konstitutiver Bedeutung. Ohne diese Mitgliedschaft wäre es nur eine Summe der Einzelbischöfe"[121].

Durch die Mitgliedschaft des Papstes erhält das Bischofskollegium eine Struktur, die der Rede vom Leibe Christi, vom Haupt und seinen Gliedern entspricht.

Das Verhältnis und die Vollmacht des Papstes und des Bischofskollegiums

Von diesen Erörterungen her ist zu sehen, daß man nicht unterscheiden kann zwischen dem Papst auf der einen Seite und den Bischöfen auf der anderen Seite. Vielmehr gilt es zu unterscheiden "zwischen dem römischen Papst für sich und dem römischen Papst vereint mit den Bischöfen"[122].

Der Papst kann also seine ihm zukommende Macht ohne die Bischöfe ausüben, "kraft seines eigenen Entschlusses" er kann sogar Handlungen vollziehen, zu denen das Bischofskollegium nicht berechtigt ist: "das Kollegium einzuberufen oder zu leiten, die Richtlinien für das Verfahren zu approbieren"[123].

Das bedeutet aber nicht, daß das Bischofskollegium seine "höchste und volle Gewalt" nur "als Gabe oder Zugeständnis des Papstes" innehat, sondern "kraft eigener Zuständigkeit infolge der Bestimmung Jesu Christi"[124]. Nach dieser Erläuterung gibt Schmaus folgende Definition des Verhältnisses und der Vollmacht des Papstes an:

> Da "der Papst bzw. seine qualifizierte Mitgliedschaft für den Bestand und die Wirksamkeit des Kollegiums konstitutiv ist, ist für jeden Beschluß des Bischofskollegiums die Zustimmung des Papstes erforderlich, und zwar im eigentlichen Sinne nicht als nachträgliche Bestätigung, sondern von vornherein als ein dem Beschluß selbst immanentes und ihn gestaltendes Element" (125).

Dieses Bischofskollegium ist nun "Zeichen und Bürge der Einheit und der Vielheit"[126] der katholischen Kirche. So wie der Bischof von Rom

als der Nachfolger des Apostels Petrus das "immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen" ist, so ist der Einzelbischof das "sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit" in seiner Teilkirche, "die nach dem Bild der Gesamtkirche"[127] gestaltet ist.
So kann Schmaus das Fazit ziehen:
"Während das hierarchische Prinzip der Kirche die Einheit durch die eine Spitze verbürgt, wird durch die kollegiale Verbundenheit der Bischöfe untereinander die Einheit auch in der horizontalen Ebene gewährleistet und versinnbildlicht, insofern das Kollegium der Bischöfe die gesamte Kirche darstellt"[128].

Die Aufnahme in das Kollegium der Bischöfe

In das Bischofskollegium wird man durch zwei Akte aufgenommen: "durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Kommunion mit Haupt und Gliedern des Kollegiums"[129]. Wobei das Zweite Vatikanische Konzil betont, daß die Bischofsweihe "ein Sakrament" ist, ja daß sie die "Hauptform des priesterlichen Weihesakraments"[130]darstellt. Dies ist eine Änderung des bisher in der katholischen Kirche geltenden Rechtes. Denn das Konzil von Trient hatte "gegenüber der Reformationstheologie die Stiftung eines besonderen, durch ein eigenes Sakrament vermittelten Priestertums als katholischen Glaubensinhalt ausgesagt, ohne von der Bischofsweihe die Sakramentalität zu behaupten"[131]. Das Zweite Vatikanische Konzil aber setzt die "Sakramentalität der Weihe bei der Bischofsweihe an, nicht bei der Priesterweihe"[132].
Das Verhältnis zwischen der Bischofs- und der Priesterweihe bestimmt Schmaus dann auf folgende Weise:
Das Weihesakrament vermittelt die "entscheidende Vollmacht zur Konsekration (Wesensverwandlung). Die Bischofsweihe kann nach dieser Erklärung dem Empfänger keine Weiheermächtigung geben, welche über die wesentliche priesterliche Gewalt hinausgehen, um so weniger, wenn auch ein nichtbischöflicher Priester zu der vom Konzil dem Bischof zugesprochenen Weihehandlung der Firmung, unter Umständen vielleicht sogar zur Weihehandlung der Priesterweihe, durch einen Akt hoheitlicher Hirtengewalt ermächtigt werden kann"[133].
Die in der Bischofsweihe verliehene Gewalt kann sich also nur "aus das corpus Christi mysticum, auf die Leitung des Gottesvolkes, beziehen. Diese letztere Gewalt wurde als Hirtengewalt, als Rechtsgewalt verstanden. Der Episkopat wurde demzufolge vor allem als eine im Namen Christi

ausgeübte Herrschaft über die Kirche bzw. als die Herrschaft Christi über die Kirche verstanden. Man kann die Bischofsweihe geradezu als Herrscherweihe interpretieren. Die Priester sind wie alle übrigen Angehörigen des Gottesvolkes Untertanen des Bischofs"[134].

Folgerungen aus der Sakramentalität der Bischofsweihe

Das Weihesakrament wird, weil auch der Priester - und Diakonatsweihe Sakramentsrang zugesprochen werden muß, "in Stufen verschiedener Intensität gespendet"[135]. Denn der Bischof ist ermächtigt, "andere Getaufte zum heilswirksamen Vollzug des priesterlichen Dienstes am Volke Gottes, an der eigenen Weihegewalt und damit an der priesterlichen Sendung Jesu Christi teilnehmen zu lassen"[136].
Dies ist notwendig, denn allein kann der Bischof seiner Sendung für eine Diözese nicht nachkommen. Er kann nur zusammen mit dem "Presbyterium", den Priestern,"die einzelnen Glieder des Gottesvolkes in seiner Diözese zur Einheit in Christus verbinden"[137].
Hier gilt das dem Verhältnis des Papstes zum Episkopat Entsprechende: Wie der Papst den Episkopat nicht abschaffen kann, so kann der Bischof auch ohne das Presbyterium seiner Aufgabe nicht gerecht werden, obwohl er nicht in seinen Beschlüssen von dem Presbyterium abhängig ist[138].
So faßt Schmaus das Verhältnis zwischen Priester und Bischof zusammen: Es gibt in der Kirche nur ein Priestertum, die "Teilnahme am Priestertum Christi, diese aber in Stufen". Da die "Priesterweihe als Teilhabe an der Sendung des Bischofs verstanden" werden muß, stehen sich Bischof und Priester nicht als Regent und Untertan gegenüber, "sondern wie die zu einem gemeinsamen Dienst Beauftragten, ohne daß die oberhirtliche Autorität in der Gemeinsamkeit untergehen würde"[139]. Die darin besteht, daß der Bischof "der Urheber aller jener Ermächtigungen zum Heilsdienst" ist, welche dem Priester zukommen[140], in deren "Vollzug ... ein weitgehendes Miteinander besteht".

Die Wirkung der Bischofsweihe

Die äußeren Zeichen des Sakramentes der Bischofsweihe sind "Handauflegung und Gebet"[141].
Die Wirkung der Bischofsweihe ist eine doppelte:
"einmal das mit Christus verähnlichende Prägemal des sakramentalen Charakters, dann eine Fülle von geistlichen Gaben, die den Bischof in den Stand setzen, seine Aufgaben in einem christusgemäßen Geiste zu erfüllen"[142].
Schmaus möchte "das mit Christus verähnlichende Prägemal des sakramenta-

len Charakters" nicht in einem "statischen" Sinne verstanden wissen, was eine "Verähnlichung mit dem menschgewordenen Logos" bedeuten würde. Vielmehr will er dies "Prägemal " in einer "dynamischen Weise" interpretieren, nämlich als eine "Verähnlichung mit Christus hinsichtlich der Ausübung der ihm vom Vater aufgetragenen Sendung ... als unwiderrufliche Einbeziehung in die Sendung Christi"[143].

Der Dienst des Bischofs wurzelt also im Sakramentalen der Bischofsweihe, die "Norm und Maßstab für das gesamte Weihesakrament" ist[142b].

Die Bischofsweihe reicht aber nicht aus, um das Amt auch wirklich auszuüben. "Damit aber der Hirtendienst konkret vollzogen werden darf, bedarf es noch eines anderen Elementes, nämlich der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern. Diese hierarchische Gemeinschaft schließt in sich die sogenannte kanonische (= den canones entsprechende) Sendung"[144]. Es muß also zur Weihe "noch die kanonische, d.h. die rechtliche Einweisung (determinatio) durch die hierarchische Obrigkeit hinzukommen. Diese Vollmachteinweisung (determinatio) kann bestehen in der Übertragung einer besonderen Dienstobliegenheit oder in der Zuweisung von Untergebenen"[145].

Der Grund für diese Regelung, daß das Bischofsamt im Sakramentalen wurzelt, seine für den konkreten Vollzug hinreichende Basis aber erst durch die kanonische Sendung erhält, ist darin zu finden, daß "die sakramentale Ermächtigung, die durch das Sakrament geschaffene Christusähnlichkeit" ... unverlierbar"[146] ist. Der Dienst des Leitens hingegen ist verlierbar.

Die verminderte apostolische Nachfolgeschaft: Das Priesteramt

Wie oben ausgeführt ist die "dem messianischen Volke Gottes eingestiftete, von Christus stammende priesterliche Würde ... in einer maßgeblichen Weise im Bischofe wirklich. Der Bischof ist im messianischen Gottesvolke der Priester schlechthin"[147].

Schmaus definiert nun sein Verständnis vom Priestertum mit den Worten: "Sinn und Aufgabe des Priesters ist es, Gottes Gaben an die Menschen zu vermitteln und die Menschen zur Versöhnung mit Gott zu bringen"[148]. Dies hat Jesus Christus geleistet, "und zwar ein für allemal (Hebr.9,26). Daher bedarf es nach ihm keines Priestertums mehr"[149].

Es besteht aber die Notwendigkeit, daß sein priesterliches Wirken von den Menschen immer wieder angenommen wird, "damit es seine Heilsdynamik zu realisieren vermag"[150]. Dazu muß das "priesterliche Tun Jesu Christi,

sein Werk der Versöhnung der Menschen mit Gott, der Vereinheitlichung der Menschen untereinander, der Vermittlung göttlichen Lebens" zu jeder Zeit "gegenwärtig gesetzt werden, damit es für die Menschen erreichbar und greifbar wird"[151].

Diese Aufgabe haben in besonderer Weise die Amtsträger, indem sie die Sakramente spenden, z.B. in der Eucharistiefeier das Opfer Christi gegenwärtig setzen, indem sie die Zeichen setzen.

So kann Schmaus diejenigen, die "eine solche Gegenwärtigsetzung vollbringen, ... Priester im sekundären Sinne" nennen, "insofern Christus der Priester im grundlegenden und ursprünglichen Sinne der neutestamentlichen Heilsordnung ist".

Der Episkopat ist dann das "volle Priestertum in dem abgeleiteten Sinne"[152]. Die Amtsträger, die Priester genannt werden, stellen dann ein "reduziertes Priestertum in diesem sekundären Sinne"[153] dar. Dieses Priestertum ist somit eine "Aktualisierung und Dynamisierung des Priestertums Jesu Christi"[154].

Die Aufnahme in das Presbyterium (als Amt und Kollegium)

Die Aufnahme geschieht durch die Priesterweihe, dem "Sakrament der Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes" und wird durch den Bischof vollzogen, der damit "Teilgewalten" der ihm als Bischof "zukommenden Gesamtgewalt" weitergibt. Somit ist das "Sakrament des ordo" dreistufig, es unterscheidet "die Bischofsweihe, die Priesterweihe und die Diakonatsweihe"[155a] und bedeutet eine Rangordnung. Die Weihe wird mit den äußeren Zeichen der Handauflegung und dem Gebet vollzogen[155b], und hat sakramentalen Charakter. Der Getaufte wird durch die Weihe "nach dem Bilde Christi als des höchsten und ewigen Priesters (Hebr. 5,1-10; 7,24; 9,11-28) geformt (Konzil von Trient DS 1774)"[155c].

Von dieser durch die Priesterweihe vermittelten Christusähnlichkeit gilt das Gleiche wie von der des Bischofs nur "in der dem Priester zukommenden Weise"[156].

Es ist ebenfalls ein "unverlierbares Prägemal".

Es hat dabei eine "ekklesiologische und christologische Färbung". Es ruht zwar auf dem Taufcharakter auf, wandelt diesen aber in einer spezifischen Weise ab. Es gibt dem Empfänger eine besondere Teilnahme an der Sendung Jesu Christi und eine besondere Dienstaufgabe in der Kirche. So daß er die "Heilsrolle des heilswirksam gegenwärtigen Christus zu übernehmen vermag. Das Prägemal ist demgemäß primär funktional und nicht ontologisch zu verstehen. Da jedoch das Funktionale nicht

außerhalb der Seinsordnung liegt, hat auch die von der scholastischen Theologie vertretene These, daß das Prägemal ein Abbild der Seinsstruktur Christi ist, nicht völlig unrecht"[157].

Die Aufgaben des Priesters

Der Dienst des Priester soll seine gesamte Lebensführung bestimmen[158]. Da der Dienst des Amtsträgers "im Heilsdienst Jesu Christi seinen Ursprung hat, Christus aber seinen Heilsdienst zuhöchst im Kreuzestode vollzog, ist der Dienst des Amtsträgers von Leiden nicht zu trennen"[159].

Die Autorität, die damit dem Amtsträger zukommt, "ruht nicht in der Person des Amtsträger als solcher, sondern ist die Folge von Sendung und Autorisierung"[160].

Die Autorität ist begründet in der Person Jesu Christi und nur deshalb "Personalautorität"[161].

In der Gemeinde gibt es zwar charismatische Dienste, über deren Begründung unter dem Apostolat des Laien gehandelt worden ist. Der Dienst des Amtsträger macht "diesen persönlich-charismatischen Dienst weder überflüssig noch illusorisch. Er unterscheidet sich von dem letzteren durch seinen Öffentlichkeitscharakter"[162]. Darüberhinaus hat der Priester die Aufgabe, die verschiedenen Dienste in der Gemeinde "zur Einheit zu binden"[163], was dadurch geschieht, daß der Priester auf der ihm zukommenden Stufe ähnliche Aufgaben wie der Bischof wahrnimmt, der in "der Eucharistiefeier" durch die "Setzung der Gedächtniszeichen den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als die Heilsereignisse, an denen die versammelte Gemeinde Anteil nimmt"[164] verkündet. "Durch das Essen des Herrenleibes und das Trinken des Herrenblutes wird die ganze Gemeinschaft in je neuer Vertiefung zu einer brüderlichen Einheit zusammengefügt"[165]. Der Priester hat also auf den ihm zukommenden Stufen ähnliche Aufgaben wie der Bischof: "Verkündigung des Evangeliums, Feier des Gottesdienstes, Hirtendienst an den Gläubigen"[166].

Das Konzil zu Trient hat zwar, wohl als Reaktion auf die in der Reformation geleugnete kultische Tätigkeit mit Nachdruck die "kultische Tätigkeit"[167] gelehrt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hierzu die notwendige Ergänzung vorgenommen und "die Verkündigungsaufgabe als den ersten Dienst und als die Grundlage jedes weiteren priesterlichen Dienstes proklamiert"[168]. Um dennoch den Unterschied zu einem protestantischen Verkündigungsbegriff, der die Predigt als das Wesentliche ansieht, deutlich werden zu lassen, definiert Schmaus: "Die Verkündigung wird dabei nicht verstanden als bloße Information, sondern als

Heilsmitteilung. Indem der Tod und die Auferstehung Jesu Christi proklamiert werden wird die Teilnahme an diesem Heilsgeschehen erschlossen"[169]. So muß Schmauß folgerichtig sagen: "Die dichteste Verkündigung geschieht in der Liturgie; hier wieder am konzentriertesten in der Feier der Eucharistie. Diese ist ja die Proklamation des Todes Christi, bis er kommt (1.Kor. 11,26). Die Eucharistie ist eine Verkündigung, die sich in sichtbaren Zeichen verleiblicht"[170].

So übt der Priester seine Vollmacht am meisten beim Herrenmahl aus, indem er "in der Person Christi"[171] handelt und zwar im Auftrage des Bischofs.

Und der Priester muß an der Eucharistiefeier teilnehmen, die ohne ihn nicht sein kann. Dies ist nicht nur darin begründet, daß ohne ihn die Eucharistiefeier nicht geordnet verlaufen kann, "sondern vor allem und wesentlich deshalb, weil nur er die Worte: "Das ist mein Leib, das ist mein Blut", mit der Wirkung proklamieren kann, daß Leib und Blut Jesu Christi, d.h. Jesus Christus selbst substantialiter in der Feier gegenwärtig ist"[172]. Diese "ontologische Gegenwart (der Seinsgegenwart) Jesu Christi in der Eucharistie" hat den Sinn, "daß das Geschehen von Golgatha und vom Ostermorgen gegenwärtig gesetzt"[173] wird. Das ist notwendig, denn nur die "ontologische Gegenwart ist die Trägerin der dynamischen Gegenwart, der heilshaften Wirkgegenwart Jesu Christi, seiner Opferhingabe an den Vater und seiner in der Auferstehung gewonnenen Verklärung"[174].

Denn erst durch die "Gegenwärtigsetzung des Todes und der Auferweckung Jesu Christi in der Mitte des Gottesvolkes wird die Hingabebewegung Jesu Christi an den Vater den Anwesenden zugänglich und erreichbar. Sie können in die Opferbewegung ihres Hauptes konkret hier und jetzt eingehen und so durch Jesus Christus zum Vater kommen, indem sie sich durch ihn selbst an den Vater hingeben. Diese durch Jesus Christus erfolgende Selbsthingabe an den Vater ist nach Augustinus der Sinn des Wortes, daß in der Eucharistiefeier die Christusgläubigen ihren Herrn Jesus Christus dem Vater opfern. Sie anerkennen darin Jesus Christus, den am Kreuze Gestorbenen und in d. Auferweckung vom Vater zu einem neuen Leben Gerufenen, als ihren Repräsentanten vor dem Vater an und gewinnen so Teilnahme an seiner eigenen Hinbewegung zu Gott. So verwirklichen sie in der Eucharistie ihre Existenz als die Existenz christusgläubiger Menschen. Bei dieser Bedeutung der Eucharistie können wir verstehen, daß das Konzil ähnlich wie von der Eucharistiefeier des Bischofs erklärt, daß in den einzelnen örtlichen Eucharistie-Versammlungen der Gläubigen

die Gesamtkirche sichtbar wird"[175].
So erscheint hier nicht nur die "Bischofskirche, sondern jede Ortskirche als eine repräsentative Identifikation mit der Gesamtkirche"[176].
Deshalb ist der Priester "auf Grund seiner Funktion in der Euchristiefeier" verantwortlich für die "Ordnung in der Eucharistiegemeinde, auch außerhalb der Feier". Das Konzil nennt ihn deswegen "den Vater" und auch "den Bruder der Angehörigen der Gemeinde"[177].

Das Verhältnis zwischen Presbyterium und Episkopat

Hier kehrt wieder, was schon über das Kollegium der Bischöfe als hierarchische Gemeinschaft gesagt worden ist, ohne daß dabei aber eine volle Entsprechung zu konstatieren wäre, da der Ursprung des Papstes und der Bischöfe unterschieden werden muß, der Ursprung des Bischofs und des Priesters aber gleich ist. "Die untereinander in brüderlicher Gemeinschaft Verbundenen bilden in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium (Priesterschaft)"[178]. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil "Dekret" "Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe" sollen die Bischöfe "die ihnen anvertrauten Teilkirchen in Zusammenarbeit, wenn auch nicht in Abhängigkeit mit dem Presbyterium leiten"[179].
So soll nach der "Motu proprio Pauls VI. "Ecclesiae Sanctae" vom 6. Aug. 1966" ein Priesterrat gebildet werden, der "dem Bischof mit Ratschlägen zur Seite" steht, aber "nur beratende Stimme" hat, "aber trotzdem infolge der psychologischen und theologischen Wirkkraft des Ratgebens einen beträchtlichen Einfluß ausüben"[180] kann. Es besteht zwar in manchen Fällen eine Aufklärungspflicht von seiten des Bischofs, meint Schmaus, aber eine "rechtliche Bindung der Entscheidung des Bischofs an die Meinung des Priesterrates würde dem im Sakrament begründeten und wurzelnden Verhältnis von Bischof und Priester wenig entsprechen"[181].

Die apostolische Gehilfenschaft: Der Diakonat

Das ist nicht nur eine Durchgangsstufe zum Priestertum, sondern auch eine selbstständige Aufgabe der Kirche. Dem Diakon können alle die Aufgaben übertragen werden, für die die Priesterweihe nicht notwendig ist. Die Weihe aber ist erforderlich "für die Konsekration in der Eucharistiefeier, für die Spendung des Bußsakraments, der Firmung und der Krankenölung"[182]. Somit bleibt dem Diakon alles das, was ein Laie auch machen kann. Dennoch meint die katholische Kirche, daß es "im Sinne einer solchen Funktion liegt, "wenn derjenige, der sie ausübt, durch eine besondere sakramentale Weihe hierfür bestellt wird"[183]. Das Amt des Diakon ist dann jeweils mit einer bestimmten Gemeinde verbunden.

4.2 Das lutherische Amtsverständnis von Peter Brunner

Brunner stellt sein Amtsverständnis in den folgenden Aufsätzen dar:
1. Vom Amt des Bischofs
11. Das Heil und das Amt
111. Sacerdotium und Ministerium,
die er jeweils zuerst als Reden gehalten und dann in seinen Aufsatzbänden veröffentlicht hat[1]. Von jeweils verschiedenen Aspekten her entfaltet er die "Elemente einer dogmatischen Lehre vom Predigt - und Hirtenamt"[2]. Diese Elemente findet er in den Antworten, die er auf die beiden Fragen unter der Berücksichtigung von Schrift und lutherischem Bekenntnis gibt:

"1. Wie urteilt Gott über den unter die Macht der Sünde geratenen Menschen?
2. Wie rettet Gott in Jesus Christus den Sünder"[3]?

Brunner führt aus, daß die Sünde "vermittels einer Tat des Menschen" in das Leben der Menschheit eingebrochen ist. Diese Tat war eine "das Ganze der menschlichen Existenz umfassende, gegen Gott gerichtete Entscheidung"[4]. Der Vollzug dieser Entscheidung war der "Bruch des mit der Erschaffung von Gott gesetzten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott", das "als das Urbundverhältnis bezeichnet werden" kann[5].
Die Folge dieses Bruches des Urbundverhältnisses ist, daß die Sünde sich mit diesem Bruch "wesenhaft verbunden"[6] hat, sodaß der Mensch "jetzt mit der Sünde bedeckt" ist, "er ist in ihr, wie sie in ihm".
Deswegen verhängt Gott in seinem "Zornesurteil" über den Menschen "den ewigen Tod"[7].

Wie aber rettet Gott den sündigen Menschen vom ewigen Tod?
Brunner antwortet: "Gott rettet den Sünder so, daß er seinen ewigen Sohn in unser Fleisch sendet, den fleischgewordenen Sohn für uns in das Gericht des Kreuzes hingibt und den gestorbenen und begrabenen Jesus aus Tod und Grab auferweckt"[8].
Aber durch diese Ereignisse "habe ich, diese Person mit diesem ganz bestimmten Geburtsdatum, die Vergebung meiner Sünden noch nicht empfangen"[9]. Denn mit der Geburt tritt der Mensch in den "Menschheitszusammenhang ein, der noch unter dem Zorn Gottes und unter der Auswirkung seines Zorngerichts steht"[10].
Brunner versteht es nun als ein "Geheimnis Gottes", daß wir Menschen "die Vergebung der Sünden nach seinem", Gottes, "Willen anders empfangen als die Verurteilung zum Tode"[11]. Denn das, "was in Jesus Christus

zum Heil für alle Menschen geschehen ist, rettet mich aus dem ewigen Tod nicht durch sein Geschehen-sein an und für sich, sondern durch sein Vermittelt-werden zu mir hin und durch sein Aufgenommen-werden bei mir durch den Glauben"[12].

Somit gehören "das Kreuz und das Wort vom Kreuz und der Glaube urlöslich zusammen"[13]. Denn Gott will uns nicht anders retten, "ohne daß wir mit dem personalen Akt des geistgewirkten Glaubens dabei sind. Gott will uns nicht anders in Christo Jesu retten als so, daß wir durch den Glauben an das Evangelium in eine personale und real ontische Gemeinschaft mit Jesus Christus versetzt werden. Die Gerechtigkeit Gottes, die rettet, ist darum Glaubensgerechtigkeit"[14]. Dies wohl deswegen, weil im Glauben an das Heil in Christo der Mensch nicht mehr von der Sünde, sondern vielmehr von Jesus Christus sich leiten läßt, und damit in einen neuen Bund mit Gott eintritt. Auf diese Art und Weise entsteht eine "neue Weise des Gottesverhältnisses", die Brunner mit Paulus "Sohnschaft" nennt[15].

Die Vermittlung des in Jesus Christus geschehenen Heils für alle Menschen hat nun Jesus selbst veranlaßt.

Der "auferstandene Herr" hat "in seinen österlichen Erscheinungen bestimmte Menschen beauftragt und dazu bevollmächtigt", als seine "Boten das unerhoft Neue, das eschatologisch Neue der Welt zu verkündigen"[16]. Diese Boten sind "jene Elf in Matthäus 28"[17], die Apostel, deren Zeugnis allein "bevollmächtigtes Augenzeugnis"[18] ist. Ihre Vollmacht beruht nicht nur auf "einer gegenwärtigen pneumatischen Wirkung des erhöhten Herrn in seiner Kirche, sondern grundlegend auf einem leibhaftig geschichtlichen Akt des in Raum und Zeit österlich erscheinenden Herrn"[19].

Da das Wort vom Kreuz allen Menschen zu allen Zeiten gilt, gründet in dem Sendungsbefehl des auferstandenen Herrn an die Apostel "zugleich die Notwendigkeit, daß auch nach dem Tode der Apostel allezeit bis zum Jüngsten Tage Botschafter für die rettende Botschaft da sind".[20] Diese somit spezifisch "missionarische Struktur" im Sendungsbefehl Jesu macht die "Berufung einzelner in diesem Sendungsauftrag grundlegend notwendig"[21] und geschieht "kraft göttlichen Rechts"[22]!

An dieser Stelle ist daraufhinzuweisen, daß der Sendungsauftrag, die Vermittlung des Evangeliums "vier Grundgestalten" hat: "das mündliche Wort der Verkündigung, die Taufe, das Abendmahl, die Absolution", welche alles "Stiftungen" Jesu selbst sind, und darum "Stiftungen, Anordnungen, Einsetzungen Gottes selbst"[23].

So ist der Glaube an "Wort und Sakrament gebunden, weil nur durch Wort und Sakrament das Heilsgeschehen als Inhalt des Glaubens erschlossen und in seiner Heilsmacht dem Glaubenden zugeeignet"[24] werden kann. Der missionarische Bote hat also "mit absoluter Norwendigkeit diesen stiftenden Befehlen Jesu Christi gehorsam" zu sein, und "also das Evangelium unter den Völkern zu verkündigen, diejenigen, die das Evangelium im Glauben annehmen, taufen und das Abendmahl mit ihnen feiern und denen, die in aufrichtiger Buße ihre Sünden beichten, die Lossprechung zuteil werden"[25] zu lassen. Auf diese Weise erhält jeder Glaubende "Anteil an Gottes ewigem Leben"[26] und alle, "die diese Gaben im Glauben empfangen und bewahren", sind "dazu bevollmächtigt, in der messianisch-endzeitlichen Spur des Opferganges Jesu Christi selbst jetzt schon durch Gebet und Anbetung in das himmlische Allerheiligste einzugehen und als Söhne des Vaters vor seinem Thron als dienende Knechte zu stehen".
Von daher kann es im Neuen Bund "keinen in einem Auftrag des dreieinigen Gottes gründenden, durch Menschen zu vollziehenden kultischen Opferdienst geben", durch den "Schuld von Menschen gesühnt und so Heil erneut vermittelt wird". Denn das "im Sohnesstand der Christgläubigen begründete pneumatische Sacerdotium derer, die durch Christus im Heiligen Geist Abba, Lieber Vater, rufen, macht ein besonderes durch Christus gestiftetes Amt eines sacerdos im Sinne eines heilwirkenden Opferdarbringers unmöglich"[27].
Das neue Gottesverhältnis, die Sohnschaft, gewinnt vielmehr Gestalt "in der Betätigung desjenigen Priestertums, in das die Christgläubigen durch den Evangeliumsglauben und die Taufe eingesetzt sind" und zwar als "neuer Gehorsam, Lobpreis, hingebende Liebe" ... also "in der Darbringung geistlicher Opfer"[28].
Darüberhinaus zeigen die Charismentafeln des Neuen Testamentes "wie aus dem Grunde des mit der Taufe gesetzten geistlichen Status eine Fülle konkreter Gemeindedienste hervorgehen können"[29]. Wobei eine "eigentümliche unumkehrbare Zuordnung" anzutreffen ist: "Jeder charismatische Dienst erblüht nur innerhalb des durch die Taufe aus der Menschheit ausgegrenzten Raumes. Das Apostelwort aber erzeugt diesen Raum. Jedes Charisma lebt von dem durch das Apostelwort vermittelten Geist. Das Apostelwort aber lebt ausschließlich aus der österlichen Augenzeugenschaft"[30]. Die charismatischen Dienste umfassen aber auch als "Konkretisierungen des allgemeinen Priestertum" auch solche Betätigungen, "die in dem Gebiet des ministerium verbi liegen"[31], der Verkündigung des Heiles in Jesus Christus.

Dabei gilt es aber die Tatsache zu beachten und zu bewahren, daß "der Glaube nur in Begegnungen mit dem Evangelium als eine von außen her auf den Menschen zukommenden Größe hervorgerufen wird", und zwar durch einen "konkreten menschlichen Träger" des Evangeliums, den Apostel und dann den durch den Apostel beauftragten Boten. Somit ist das "Evangelium ... ohne Vollzug von Botendienst und ohne zugrundeliegende Sendung und Beauftragung von Boten überhaupt keine geschichtliche Größe und hat ohne diese Grundlagen nicht geschichtliche Wirklichkeit"[32]. Das Evangelium ist also eine "lebendige Botenstimme" und ist in der Welt nur durch "die Vermittlung von Botschaft durch Botschafter an Botschafter"[33].
Der Übergang vom Missionar zum Pfarrer vollzieht sich auf folgende Art und Weise:
Der "missionarische Botschafter kann und wird sich genötigt sehen, bei der Schar derer, die durch seine Botschaft zum Glauben gekommen ist und die Taufe empfangen hat, stehen zu bleiben als ihr Hirte". Dieser Hirte ist dann der bei "einer um den Tisch des Herrn sich versammelnden Ekklesia stehengebliebene Missionar. Ihm gilt als Hirte der gleiche Sendungsbefehl wie dem Missionar. Er bleibt auch an dem Ort, an dem er stehenblieb, Missionar, so gewiß die Taufe, das missionarische Sakrament der Kirche, an diesem Ort bleibt"[34]. Denn durch die Geburt wird man des Heiles nicht teilhaftig, sondern nur durch die Vermittlung des Evangeliums und die Annahme desselben[35].
Also wachsen der Sendung des Boten vor Ort "neue Aufgaben zu": "So formt sich z.B. im Blick auf die örtliche Ekklesia der an die heidnische Völkerwelt gerichtete Heroldsruf um in das die Ekklesia auferbauende und weidende Wort"[36]. Es werden charismatische Dienste in der Gemeinde entstehen. Jeder wird an seinem Ort die Rettungstat Gottes verkündigen.
Der "bei dieser Gemeinde stehengebliebene Missionar" aber hat eine besondere "Verantwortung für die Bewahrung des apostolischen Wortes in seiner apostolischen Reinheit"[37]. Denn das Evangelium ist nicht durch "Inspiration" in die Gemeinde gekommen, sondern "durch einen ausgesandten Boten von außen" her gekommen. Dieser Bote hat dieses Evangelium aber auch nur "durch den Dienst anderer Menschen, die vor ihm stehen in der Kette der Boten und Lehrer, die bis an das Urzeugnis der Augenzeugen des Herrn zurückreicht"[38].
Mit dem "Wort der Augenzeugen", dem Apostelwort, "ist der Kirche bis zum Jüngsten Tag ein Grundwort gegeben, das norma normans für alle ihre Verkündigungen an allen Orten und zu allen Zeiten ist und bleibt.

An der Bewahrung dieses Grundwortes haben gewiß alle nach Maßgabe ihrer Gaben Anteil". Die "geschichtliche Vermittlung" dieses Grundwortes als "ein leibhaftiges, konkretes, geschichtliches Wort mit einem konkreten, geschichtlichen Ausgangspunkt, den Augenzeugen des Auferstandenen" in der Gestalt der Heiligen Schrift "in jede Gegenwart der Kirche hineingehalten" fordert eine "besondere Verantwortung besonderer Glieder der Gemeinde"[39]. Denn das Evangelium ist "keineswegs ein Buch, mit dem man am Schreibtisch umgeht", vielmehr ist es eine "lebendige Botenstimme", die von außen her auf den Menschen zukommt und als "Evangelium" immer "das Gegenüber der Gemeinde ist und bleibt"[40].

Die schriftliche Gestalt der Überlieferung macht eine besondere Beauftragung notwendig. "Denn einerseits verlangt die Erkenntnis des Schriftinhalts ein spezifisches Forschen in der Schrift, auch ein Studium ihrer Sprachen und eine rechte Übersetzung dieser Sprachen in die betreffende Volkssprache. Andererseits wird der Schriftinhalt in seinem Apostolischen Grundsinn nicht recht erkannt, wenn der um seine Erkenntnis Bemühte nicht in die Kette der Zeugen eingeordnet ist, die in der Geschichte der Kirche vor ihm je und je diesen apostolischen Grundsinn der Schrift lauter und rein bezeugt haben"[41].

Diese Aufgabe verlangt nach einer Beauftragung von für diese Aufgabe geeigneten Personen und darf nicht dem Charisma überlassen werden. Dabei "muß um der Ehre Christi willen in jeder Hinsicht die von Gott auf den Menschen hin ins Werk gesetzte Bewegung zur Austeilung des Heils zur Geltung kommen", die in dem "Begriff ministerium" zusammengefaßt ist. Jesus Christus ist das "Urministerium Gottes, der Urminister Gottes, der Ur-diakon" und entläßt aus der eigenen" von Gott ins Werk gesetzten und auf den Menschen hinzielenden Bewegung" jenes ministerium, durch das wir des Priestertums Jesu Christi teilhaftig"[42] werden, in dem wir uns selbst zum Opfer Gott darbringen in den geistlichen Opfern des Gehorsam und der Liebe[43]. "Priesterlich ist das, was Hingabe in diesem Dienst heißt"[44]. Und dazu ist jeder Christ in der Lage, der durch die Begegnung mit "dem Wort des Evangeliums und dem Sakrament der Taufe" zum rettenden Glauben gekommen ist, denn "im Wort und in der Taufe rettet der Herr selbst"[45]. Die Begegnung mit der Verkündigung des Wortes und der Taufe vollzieht sich über den Dienst des "von Christus durch ausdrücklichen Befehl gestifteten Amtes, jenes amtlichen und von ihm eingesetzten Dienstes, des ministerium verbi"[46].

Nachdem Brunner nun die grundsätzliche Bewegung von Gott auf den Menschen hin im ministerium verbi ermöglich sieht, entfaltet er nun

die genauere Zuordnung von ministerium verbi und sacerdotium.

1. Im Empfangen des sacerdotium Jesu Christi ist das Heil des Sünders ermöglicht, weil der Sünder sich darin Gott selbst zum Opfer bringt.
2. Dies ist aber nur durch den Dienst des ministerium verbi möglich, welches deswegen "heilsnotwendig"[47] ist.
3. Das ministerium verbi geht aber "nicht nur dem sacerdotium als das bewirkende Instrument voraus, sondern es geht auch in das sacerdotium ein. Wo durch Wort und Taufe und Glaube das sacerdotium aller Gläubigen empfangen wird, wird auch das ministerium verbi empfangen"[48].

   So ruht auf dem sacerdotium aller Gläubigen das der "Kirche als ganzer eingestiftete und entfaltete ministerium verbi"[49].

Das hat Folgerungen für die Zuordnung von sacerdotium aller Gläubigen und ministerium verbi.

1. "Durch das sacerdotium aller Gläubigen ist der Gläubige in den Bereich versetzt, in dem das ministerium verbi sein pneumatisches Wesen hat, nämlich in den Bereich der einen, heiligen, katholischen Kirche, in den Bereich der Gläubigen".
2. "Durch das sacerdotium ist den Gläubigen das pneumatische Fundament, der neue geistliche Stand, grundgelegt, von dem jede Ausübung des ministeriums abhängt.

2.1. Indem der Gläubige sein sacerdotium ausübt, übt er auch das ministerium innerhalb einer bestimmten Begrenzung, aber in Teilhabe an seiner Fülle und allen seinen Inhalten aus.
Er übt es nämlich entweder in der privaten Sphäre aus, etwa als Hausvater oder Hausmutter oder zwischen Bruder und Bruder, oder er übt es in der versammelten Gemeinde aus, in dem einen gemeinsamen Mund der lobenden und betenden und verkündigenden Gemeinde.

2.2. "Soll er als einzelner in der versammelten Gemeinde für die Gemeinde das Wort Gottes verkündigen und lehren oder die Sakramente verwalten, so bedarf er dazu des berufenen Auftrags"(50).

Diese Berufung zum ministerium verbi als einzelner ist nicht mit unvermeidlichen soziologischen Gegebenheiten unseres irdischen Lebens zu begründen, sondern gründet in dem "pneumatischen Wesen des ministerium verbi selbst. Gerade weil das ministerium dem geistlichen Körper Christi in seiner Gesamtheit eingestiftet ist und alle Glieder dieses Körpers von diesem ministerium in der Kraft ihres allgemeinen Priestertum ergriffen sind, gerade darum kann der einzelne dort, wo die Ekklesia als solche erscheint, also in der versammelten Gemeinde, dieser Gesamtheit gegenüber das ministerium nur auf Grund einer im Auftrag begründeten Ermächtigung ausüben"[51].

Die "Berufung in die öffentliche Ausübung des ministerium verbi" darf man also nicht von "einem allgemeinen, empirisch-soziologisch be-

gründeten Ordnungsgedanken herleiten wollen"[52].

Die Gemeinde ist keine Ansammlung von Indiviuen, die "ihre einzelnen an ihnen haftenden Rechte einem einzelnen als ihrem Mandatar"[53] übertragen, sodaß der Amtsträger der Mandatar der Gemeinde wäre.

Vielmehr handeln die, die das ministerium in der "vocatio (ordinatio)" zur öffentlichen Ausübung bestellen, als solche, "unter denen die eine, katholische, apostolische Kirche mit dem ihr eingestifteten ministerium gegenwärtig ist. Anstatt dieser einen, katholischen, apostolischen Kirche handeln die Berufenden. Die Berufenden tun nicht anderes, als daß sie das dieser einen, in ihrer Mitte sich manifestierenden ecclesia catholica eingestiftete ministerium als vollmächtige Glieder dieser Kirche gleichsam in die Hand nehmen und für die öffentliche Ausübung auf den zu Berufenden konzentrieren undso in dem zu Berufenden konkretisieren"[54].

Die Berufung zur öffentlichen Ausübung des ministerium verbi schafft also "nicht einen neuen, geistlichen Stand, verleiht nicht eine neue, geistliche, vom allgemeinen Christenstand sich abhebende übernatürliche Qualität, sondern sie verleiht eine neue Vollmacht: die öffentliche Ausübung eines amtlichen Dienstes"[55].

So kann man mit Brunner zusammenfassend sagen:

"Das Hirtenamt gründet wie das missionarische Botenamt in der Erwählung, Bevollmächtigung und Sendung von Augenzeugen durch den auferstandenen Herrn.
Aus dem Sendungsbefehl des Auferstandenen geht nicht nur das einmalige Amt der Apostel hervor, sondern aus dem gleichen Sendungsbefehl des Herrn geht auf dem Grunde des Apostelamtes auch das missionarische Boten- und Hirtenamt hervor.
Die Einsetzung in das missionarische Boten- und Hirtenamt erfolgt nicht unmittelbar vom Herrn her, sondern durch Menschen vermittelt, nämlich durch die apostolische Ekklesia, die bei dieser Einsetzung gemäß ihres leibhaftigen Gefüges handelt.
Diese Einsetzung erfolgt nicht aus Verlegenheit, die etwa darin gründen könnte, daß die spezifisch charismatischen Dienste erloschen sind. Sie erfolgt auch nicht aus Zweckmäßigkeitsgründen, etwa um tumultarische Unordnung in der Kirche zu verhüten. Sie darf auch nicht verstanden werden als eine Delegierung von Funktionen, die jedem Christen schon auf Grund der Taufe mitgegeben sind, an einige wenige.
Diese Einsetzung erfolgt vielmehr unmittelbar auf Grund des gebietenden und stiftenden Sendungsbefehles Christi"(56).

Sie geschieht "unter Handauflegung und Gebet"[56b] und verleiht ein "Charisma"[56b] zur öffentlichen Amtsausübung. So gibt es in der Kirche durch die Ordination "Glieder, die den Kirchen vorstehen, qui praesunt ecclesiis"[57].

Diese Übertragung des ministerium verbi zur öffentlichen Ausübung bewirkt also einen "Unterschied zwischen denen, die alle in gleicher Weise am sacerdotium Anteil haben", einen Unterschied zwischen dem,

"der der ecclesia vorsteht, und den übrigen Gliedern der Kirche", was auch auf Luthers Auffassung zutrifft[58]. Dieser Unterschied ist nicht das Produkt der geschichtlichen Entwicklung in der Kirche, er ist nicht eine menschliche Rechtssetzung, er ist in Gottes Gebot, im ius divinum, begründet"[59].

Auf welche Art und Weise das ministerium verbi geordnet wird, das ist zu den "traditiones humanae"[60] zu rechnen und unterliegt dem Gesichtspunkt der Dienlichkeit und deshalb auch dem geschichtlichen Wandel. Aber an einem ist nicht zu rütteln: Das "mit dem auf Grund von Vokation ausgeübten ministerium unmittelbar gegebene Vorstehen selbst, das praeesse ecclesiae als solches, das entspringt unmittelbar dem ius divinum des göttlich gestifteten ministerium verbi und seiner göttlich gebotenen Bestellung"[61].

Das macht Brunner an den Funktionen deutlich, "die dieses ministerium als ganzes notwendig einschließt"[62]. Brunner hat drei Listen von Amtsfunktionen aufgestellt, die alle - durch verschiedene Ausführlichkeit unterschieden - "die Fülle dessen, was der Begriff "Predigtamt" umfaßt, enthalten und auf einen Amtsträger" konzentrieren. Unbeschadet der Tatsache, daß alle Christen und die Gemeinde als ganze an der Ausübung des Predigtamtes teilhaben, sieht Brunner doch diese "Zusammenfassung aller seiner Funktionen nur im missionarischen Hirtenamt vorhanden"[63]. Hier soll nur eine der Listen vorgelegt werden, zum Vergleich erscheinen die anderen in der Anmerkung. Brunner unterscheidet in "der Mannigfaltigkeit der im ministerium verbi beschlossenen Aufgaben und Funktionen" und zwar "nach unseren Bekenntnisschriften"[64]:

"a) Verkündigung in der mündlichen Proklamation des Evangeliums verbunden mit Lehre und Mahnung und Zuspruch der Sündenvergebung auch in der Gestalt der Absolution.

b) Verwaltung der Sakramente verbunden mit Entscheidungen über Gewährung oder Versagung von Taufe oder Abendmahlszulassung oder Absolution.

c) Die Sorge für die Bewährung der wesenhaften Identität der apostolischen Botschaft, darum auch Verwerfung der falschen Lehre.

d) Die Episkope über alle im Bereiche der anvertrauten Ekklesia ausgerichteten Dienste.

e) Die Verantwortung dafür, daß dieses Botschafter- und Hirtenamt erhalten bleibt, so daß grundsätzlich auch die Vollmacht zur Berufung und Einsetzung in dieses Amt mit der Ordination übertragen ist, damit aber auch die Wahrnehmung dessen, was wir die Gemeinschaft der Kirchen untereinander nennen können"[65].

Alle diese Funktionen müssen wahrgenommen werden, weil sie göttlicher Stiftung entspringen[66].

Der Amtsträger hat durch die Einsetzung in das ministerium verbi "die Verantwortung dafür, daß alle diese Gestalten des Evangeliumsdienstes lebendig sind. Darum ist diesem Diener grundsätzlich und tatsächlich das Ganze dieser Funktionen übertragen"[67].

Diese Aufzählung der Amtsfunktionen zeigt, daß die Sakramentsverwaltung die "Grundfunktionen dieses Dienstes"[68] sind, in den durch die Ordination eingesetzt wird. Diese Grundfunktionen können sich aber in viele "Gestalten, die zum Teil auch zu besonderen Dienstgestalten mit besonderen Trägern werden können wie Predikanten, Katecheten, Betätigungen in der Seelsorge u.a."[69] entfalten. Denn es "liegt auf der Hand, daß der Hirte in der Regel Helfer braucht, um sein Amt mit Nachdruck wahrnehmen zu können. Aber es ist wichtig, sich klarzumachen, daß alle diese Funktionen in dem Hirtenamt eingeschlossen sind, so daß der Hirte weder von der Verantwortung für die helfenden Dienste in seiner Gemeinde noch von der Verantwortung für die Zucht und für die Lehre und für die Erhaltung des Hirtenamtes in der Zukunft entbunden ist"[70].

Es geht hier um etwas für die Einheit und Kontinuität des Glaubens entscheidendes, nämlich darum, "daß die innere Einheit des mit ministerium verbi gemeinten amtlichen Dienstes festgehalten wird, wenngleich viele Funktionen dieses Amtes" den Gesichtspunkten der Ordnung und des Dienlichen folgend "teils durch oberhirtliche Dienste, teils durch besondere Dienste in der örtlichen Ekklesia ausgeübt werden. Gerade die Funktion der Episkope weist darauf hin, daßder Ordinierte auf eine Vielfalt von Gemeindediensten spezialisierter Art angewiesen sein wird. Die Bedeutung der episkopalen Funktion liegt im Blick auf die örtliche Ekklesia nicht zuletzt gerade darin, daß sie einen sammelnden und koordinierenden Einheitspunkt für diese besonders gestalteten Gottesdienst darstellt und sie in lebendiger Verbindung mit den Grundfunktionen des ministerium verbi hält"[71].

Das Predigtamt ist aber nicht ohne die Verbindung mit dem Priestertum aller Gläubigen zu praktizieren, denn die "den Ordinierten übertragenen Funktionen des ministerium verbi werden nur dann in der rechten geistlichen Weise ausgeübt, wenn sie gleichsam in einer Sphäre von Kollegialität sich vollzieht, eine Sphäre, die sich in bestimmter Beziehung auch kirchenrechtlich wird artikulieren müssen"[72]. So sind alle "Funktionen des Predigtamtes ... in die Gemeinschaft der Ekklesia eingebettet und können daher nur in Gemeinschaft mit den Gliedern der Ekklesia und in

Gemeinschaft mit den in der Kirche waltenden Charismen ausgeübt werden. Auch in diesem Sinne haben alle Glieder der Ekklesia nach Maßgabe des gliedhaften Gefüges des Leibes Christi Anteil an allen Funktionen des Predigtsamtes. Keine Funktion des Predigtamtes, auch nicht die Funktion der Episkope oder die der Weitergabe des Amtes oder die der Abweisung falscher Lehre oder die der Kirchenzucht, darf in einer von dem gliedhaften Gefüge der Ekklesia isolierten Sphäre amtlicher Einsamkeit vollzogen werden, wenngleich Situationen entstehen können, in denen der Amtsträger mit seiner Entscheidung, die er in eigener unvertauschbarer Verantwortung vor Gott zu fällen hat, allein steht"[73].

Das durch die Ordination übertragene ministerium verbi ist somit nicht einfach ins allgemeine Priestertum einzuebnen, ebenfalls nicht über dasselbe zu heben. Denn Jesus Christus allein hat ein für allemal das endzeitliche Versühneopfer dargebracht. Um dieses Dienstes Jesu Christi willen kann es im Neuen Bund keinen Priesterdienst geben, der durch Darbringung von Versöhnopfer Heil vermitteln will. Christen bringen im Sohnesstand als Danksagung für die empfangene Heilsgabe im neuen Gehorsam geistliche Opfer dar in Lobpreis, Zeugnis und hingebender Liebe. In diesen geistlichen Priesterdienst ist das Volk Gottes im Neuen Bund mit allen seinen Gliedern durch die Taufe eingesetzt"[74].

Dieses "im allgemeinen Priestertum eingeschlossene Lebensopfer nimmt bei dem Träger des ministerium verbi eine besondere, durch das Amt geprägte Gestalt an, die ihrerseits nun auch die Gestalt seiner Amtsführung in Kultus, Seelsorge, Aufsicht, Leitung u.a. bestimmt"[75]. Das Priesterliche des ordinierten Trägers des ministerium verbi ist die "Spiegelung des christologischen Für Euch, eine Spiegelung, die den gesamten Dienst im ministerium verbi durchleuchtet. Pristerlich ist das, was Hingabe in diesem Dienst heißt. Priesterlich ist die Sorge dafür, daß gerade auch durch die Weise der Dienstausübung Menschen zum Glauben und zur Liebe und zur Hoffnung verholfen wird"[76]. Diese Weise der Dienstausübung ist wichtig, denn es geht ja um Menschen, die unter ganz konkreten geschichtlichen und daher wandelnden Bedingungen leben und darin ernstgenommen werden sollen und wollen. Das Evangelium ist eben nicht eine "hypostasierte Größe, die an und für sich irgendwie immer schon da ist"[77]. Der Glaube wird nur in Begegnungen mit dem Evangelium "als einer von außen her auf den Menschen zukommenden Größe" hervorgerufen. Dabei ist und bleibt "das Evangelium als solches stets das Gegenüber der Gemeinde". Das Evangelium kann aber überhaupt "nicht ... ohne seine konkreten menschlichen Träger" erscheinen, denn es ist "ohne Vollzug von

Botendienst und ohne zugrundeliegende Sendung und Beauftragung von Boten überhaupt keine geschichtliche Größe und hat ohne diese Grundlage nie geschichtliche Wirklichkeit"[78]. Das Evangelium ist da durch "personale Träger"[79], die priesterlich einstehen "für das Heil der anvertrauten Seelen, ein Einstehen auch im Sinne von Ez 3,17ff"[80].

So kann man zusammenfassend sagen:
"Unbeschadet des Gesandtseins,das jeder Christ mit Taufe und Konfirmation empfängt, fordert die Universalität des Sendungsbefehls Jesu Christi auch die konkrete Aktualisierung dieses Befehles in der sichtbaren Aussonderung einzelner zu "Gesandten". "Dieser Gesandte" repräsentiert nicht die Christen, die ihn gesandt haben, nicht die Ekklesia, aus deren Sendungsvollmacht heraus er gesandt ist, sondern den Christus selbst"[81].

Brunner entwickelt auch Vorstellungen über
"Grundlagen des übergeordneten bischöflichen Amtes"[82].
Sieht man sich die Funktionen des ministerium verbi an, dann wird man sehen, daß einige "gleichsam nach unten und nach oben ausgegliedert" werden können. "Ausgliederung nach unten würde bedeuten, daß der berufene Träger des ministerium verbi Hilfen hat. Ausgliederung nach oben bedeutet, daß es ein ihm übergeordnetes bischöfliches Amt geben kann"[83].
Die Wurzeln eines solchen Amtes liegen nach "lutherischer Anschauung und Praxis in der Durchführung der Vokation, in der praktischen Notwendigkeit der Visitation und in der Handhabung der Lehr-und Kirchenzucht. Auch die Sorge für die Studia, für das Amt des Theologen und andere Aufgaben werden in der Regel die Kräfte der örtlichen Gemeinde und ihres Hirten übersteigen"[84].
Diese Hinweise zeigen, daß das übergeordnete bischöfliche Amt nach freiem Ermessen der Kirche eingerichtet werden kann. Es muß aber dort, wo es eingerichtet wird selbst das ministerium verbi ausüben, also auch "seinerseits eine bestimmte, geprägte Gestalt des ministerium verbi" darstellen. Das übergeordnete bischöfliche Amt, das Brunner abgekürzt "Episkopat" nennt, "ist selbst Träger des ministerium verbi. Darum soll er auch alle Funktionen des ministerium verbi ausüben"[85].
Das bedeutet, daß der Bischof selbst Hirte in einer Gemeinde ist. Jede Ausübung von Funktionen des ministerium verbi geschieht dann "iure divino", "auch an dieser Stelle der Überordnung". Allerdings wird die Ausübung einiger dieser Funktionen jetzt dadurch "besonders geprägt, daß sie nicht für eine einzelne Stadt, sondern für ein größeres Gebiet

mitsamt seinen Pfarrern ausgeübt werden. Berechtigung hat dieser iure humano eingerichtete Episkopat nur soweit und insofern, als er dem durch Vokation iure divino entstandenen Hirtenamt und dem diesem Amt anvertrauten Gemeinden dient"[86].

Dabei gilt es, darauf zu achten, daß "um der Ehre Christi willen in jeder Hinsicht die von Gott her auf den Menschen hin ins Werk gesetzte Bewegung zur Austeilung des Heils zur Geltung kommen", die in dem Begriff und der Wirklichkeit des " ministerium", durch das wir des Priestertums Jesu Christi teilhaftig werden, zusammengefaßt ist. Brunner betont, daß wenn "das Amt des Bischofs nicht von dieser heilbringenden Gottesbewegung auf den Menschen hin selbst bewegt und in Dienst genommen wird, dann hat es keine Berechtigung in der Kirche. Nicht vom sacerdotium aus, sondern vom ministerium aus muß das Amt des Bischofs seinen zentralen Inhalt empfangen, wenn es in der Kirche der Reformation Recht und Geltung haben will"[87].

Abschließend gilt es aus lutherischer Sicht zu beachten, "daß dasjenige Amt, auf dem das Schwergewicht einer göttlichen Stiftung liegt, nicht das episkopale, sondern das pastorale Amt ist.

Der gesandte Hirte, der in der Regel gemeinsam mit den ihn unterstützenden Gehilfen eine örtlich umgrenzte Ekklesia mit Wort und Sakrament weidet und sich ihrer Glieder in Hirtentreue annimmt, er ist der "eigentliche" Bischof, den das apostolische Wort kraft göttlichen Rechtes fordert. Darum müssen alle Ekklesien im einzelnen und gemeinsam auf die Verwirklichung dieses Hirtenamtes ihr besonderes Augenmerk richten.

Die fürsorgende "apostolische"Aufsicht des übergeordneten episkopalen Amtes wird vor allem darauf bedacht sein müssen, daß die Verwirklichung dieses göttlich gestifteten, im Hirten konzentrierten Amtes in einer Weise geschieht, die seinem inneren Wesen angemessen ist"[88].

4.3 Das reformierte Amtsverständnis von Otto Weber[1].

Das Amt in der Gemeinde erörtert Weber im X. Abschnitt seiner "Grundlagen der Dogmatik" unter "Die Gemeinde Jesu Christi" als 1. Kapitel "Die Gemeinde" als "Die Leitung der Kirche"[2] dar.
Damit stellt er das Amt als einen für die Ordnung der Gemeinde wesentlichen Faktor dar. Er führt als ""Formalprinzip" kirchlicher Ordnung" an: "Gott ist nicht ein Gott der "Unordnung", sondern des Friedens, heißt es 1. Kor. 14,33. Darum soll in der Gemeinde alles wohlgestaltig und nach der Ordnung zugehen (1. Kor.14,40)". Weber macht aber zugleich deutlich, daß "die Ordnung der Gemeinde ... keine bloße Anwendung allgemeiner Ordnungsprinzipien"[3] ist.
Denn "Friede" meint im Neuen Testament "nicht die Abwesenheit des Widerstreits, sondern den "heilen Zustand". So kann man sagen: "der Friede, welcher der Gemeinde geschenkt ist, trägt eschatologischen Charakter, und daher ist ihre Ordnung mit ihrem heilszeitlichen Charakter gegeben". Das bedeutet, daß die Gemeinde in ihrer Ordnung den Frieden "bekundet", daß nämlich "mit dem Auferstandenen (Eph. 4,10), dem Erhöhten die Welt anders geworden ist". Dies wiederum "kann nur in der Gemeinde, nur im Hören auf das Wort, nur im Glauben und Hoffnung aufgenommen werden", und muß "mitten unter allem Widerspruch bekannt werden"[4].
Deshalb stellt Weber das "Amt in der Gemeinde ... als Wohltat, als Gabe, als Charisma" dar, "weil es nicht von der sich selbst im Verstehen bewältigenden Welt herkommt, sondern aus der Gabe dessen, der die "Welt" überwunden hat". Diese Gabe ist "das Amt", das die Gerechtigkeit predigt" (2.Kor.3,9)". Wobei Weber das Amt im Anschluß an Calvin als "Gabe" und nicht als "ius divinum"[5] versteht. Das Amt verkündet als Gabe die Gabe "des in Jesus Christus anbrechenden Weltregimentes Gottes"[6], und daß "der Sieg Jesu Christi" sich "in der Einheit der Gemeinde, ja, überhaupt in deren Dasein"[7] bekundet. Denn "Jesus Christus hat die Mächte entmächtigt"[8], die die Menschen von Gott und untereinander trennen.
Da die Gemeinde den Frieden nicht hat, sondern nur bekunden kann, den Frieden, der der Grund der Möglichkeit ihrer Existenz darstellt, "lebt sie "in der Hoffnung auf Jesus" als dem Kommenden: sie ist nicht die Stätte des regum gloriae, sondern des regum gratiae"[9].
So kann man zusammenfassend sagen: "Die Gemeinde empfängt ihre Leitung durch die im Heiligen Geist ihr gewährte, d.h. aber von ihr stets jedoch mit Zuversicht zu erwartende Gegenwart Christi"[10].
Die "Wahrnehmung der Ordnung" als Leitung der Gemeinde liegt dann in der Hand von Menschen: "Diese Menschen repraesentant Christi personam

propter vocationem ecclesiae" betont Weber unter Bezugnahme auf die Apologie "(Ap.VII,28, im Blick sogar auf die indigni)" und auf Calvin "(Inst.IV 3,1)". Danach läßt "Gott selber ... sich herab, uns durch den Dienst (ministerium) von Menschen zu begegnen, die uns gegenüber keinen Vorrang in Anspruch nehmen können"[11].

Denn diese "ministri" haben nur "die Bedeutung von instrumenta; ihr Handeln ist stets bezeugendes Tun; es ist einzig in der Bezeugung Jesu Christi als des alleinigen Herrn der Gemeinde bevollmächtigt"[12]. Weber führt dann näher aus, was er unter dem Begriff "instrumenta" für die "ministri" versteht. Er lehnt ein Verständnis ab, bei dem die Diener nur eine "Funktion" oder der "Schauplatz" des Tuns Jesu seien. Was wohl gegen das katholische Amtsverständnis gerichtet ist[13]. Vielmehr sieht er sie "werkzeuglich bevollmächtigt und in Anspruch" genommen. Deshalb betont Weber, "daß der menschliche Dienst - als pneumatischer Dienst, als charismatisches Wirken - Autorität hat". Er hält es dann für angemessen, diesen Dienst dann auch als "Amt" zu bezeichnen[14], weil ja "wesentlich ... für den Dienst von Menschen in der Gemeinde" ist, "daß sie bevollmächtigt sind"[15].

Weil also dem offenen, d.h. dem eschatologischen Charakter der Gemeinde entsprechend "die Diakonie eine solche des Pneuma (2.Kor.3,4ff), eine solche der Versöhnung ist (2.Kor.5,18)" darum ist sie nicht Besitz, "darum hat sie Vollmacht, nicht kraft der inhärenten - einstmals durch die Ordination begründeten - Qualifikation des Amtsträgers, auch nicht kraft eines "Mandats" der Gemeinde, sondern kraft des Auftrags, der dem "Diener" zuteil geworden ist"[16].

Dies gilt aber auch von der Gemeinde, die "keine ihr inhärente, vom je neuen Vernehmen des Wortes gelöste Mächtigkeit" besitzt[17a]. "Aus der Gemeinde kann nur der Träger des Amtes, nicht aber das Amt hervorgehen. Sie ist, auch und gerade in ihrer Aktivität, wesenhaft empfangend, und dies Empfangen kommt ihr im Worte zu". Somit ist eine Vorstellung, "das in der Verkündigung - und damit in der "Sakraments"-verwaltung - zukommende Wort werde durch sie selbst, als den Mandanten, getragen"[17b], nicht vollziehbar.

Genauso aber ist es nicht möglich, dem Amt eine "ihm inhärierende Vollmacht beizumessen. Das "Amt" - nicht bloß der je aktuale Dienst - lebt aus der Vollmacht, die Jesus Christus im Heiligen Geist dem Wort beigibt"[18]. Das Amt tritt der Gemeinde "empirisch" gegenüber[19], ohne dabei seinem "Träger" eine besondere Qualifikation zu geben. Denn das "Gegenüber "[20] ist das Wort.

Um diese mit dem Amt nicht gegebene besondere Qualifikation zu begründen, weist Weber darauf hin, daß das "Wort ... für niemanden verfügbar" wird. Vielmehr tritt es " - wie die Erfahrung zusätzlich belegt - auch dem Prediger stets gegenüber"[21].

Der Kern dieser Problematik liegt in dem "Verhältnis zwischen dem Wort und der Verkündigung des Wortes"[22a]. Denn "Jesus Christus ist nicht vertretbar, weder im "exklusiven" Sinne - als ob er anwesend wäre - noch auch im "inklusiven", als ob er sich kraft der Autorisation von Menschen als Christus praesens ersetzen ließe"[22b]. Weber findet die sachgemäße Beschreibung dieses Verhältnisses in dem Begriff der "repraesentatio" und führt aus: "die persona Christi wird im Geschehen des Wortes "repraesentiert", d.h. aber als praesentisch bezeugt. Dies aber bedeutet, daß in der Verkündigung der Herrschaft Jesu Christi der verkündigende und der vernehmende Mensch nicht herrscht, sondern dient (vgl. 2.Kor.4,5; 1.Petr.5,3)"[23]. Daraus folgt, daß eine "inhärente Amtsvollmacht" dem Verkündiger des Wortes "nur im Blick auf das, was er zu sagen hat, nicht aber im Blick auf ihn selbst" zugesprochen werden kann. Der Prediger ist, "was ihn selbst betrifft, nur ein Hörer unter anderen Hörern"[24].

So kann man zusammenfassend sagen, daß das Amt sich nicht vom religiösen Besitz der Gemeinde und die Gemeinde sich nicht von einer religiösen Qualität des Amtsträgers herleiten. "Vielmehr ist das Amt in der Gemeinde als der Träger des Wortes und einzig als solcher bevollmächtigt. Es ist damit eine der charismatischen Funktionen, die der Gemeinde anvertraut sind, und es ist die maßgebende. Denn alles, was in der Gemeinde geschieht, ist, wie mittelbar auch immer, vom Wortgeschehen her bestimmt"[25].

Weber erörtert dann die Bedeutung "der Berufung des Amts trägers durch die Gemeinde oder unter ihrer Beteiligung", besonders die Bedeutung des "rite vocatus", auf das die Reformation großes Gewicht gelegt hat[26].

Weber betont, daß die Berufung eines Menschen in das Amt der Gemeinde "in diesem Menschen nichts" bewirkt, "was nicht auch ohne sie auf dem Plan wäre"[27]!

Dennoch ist sie kein nur "formaler Akt", da "der Inhalt des Amtes ... ein Eingreifen in das arcanum des menschlichen Daseins mit sich bringt" braucht der Amtsträger in der Gemeinde eine "unwiderrufliche Gewißheit"[28], daß er "rechtmäßig von dieser christlichen Gemeinde, und also von Gott selbst, zu diesem heiligen Amte berufen"[29] ist. Denn ohne

diese Gewißheit wäre ihm das Wirken nicht möglich.
Diese Berufung hat aber auch eine 2. Seite. Sie hat nur Sinn, wenn sich die Gemeinde "im Akt der Berufung ... zu dem, der ihr im Amte begegnen soll"[30] bekennt: "Sie erkennt in diesem Akte die Gabe an, die ihm gewährt ist", nämlich "das Amt, das die Gerechtigkeit predigt (2.Kor.3,9)"[31], und sie willigt darin ein, "daß der Dienst, der aus jener Gabe folgt, in ihrem Bereich geschehen soll. Sie verbindet damit die Bitte an den Herrn der Gemeinde, daß er die gewährte Gabe in ihrer Mitte erhält und zur Wirkung kommen läßt, und sie bekundet damit die Willigkeit, in Gemeinschaft mit dem berufenen Amtsträger auch selbst zu wirken"[32].
Da diese Elemente der Berufung in eine konkrete Gemeinde "auch der Ordination eigen"[33] sind, gehören die Berufung und die Ordination zusammen.

Die Gestalt des Amtes

Während nach Weber Luther dem "mehrfältigen ordo" der katholischen Kirche die These entgegengesetzt hat, "daß die Gemeinde das eine Amt habe: das Predigtamt", da die Gemeinde nichts anderes als die "creaturi verbi"[34] sei, kommen die Reformierten im Anschluß an Bucer und Calvin zur "Gestaltung des gegliederten Amtes"[35], das Weber auch das "mehrfältige Amt"[36] nennt. Damit steht die reformierte Gestaltung des Amtes als mehrfältiges Amt "dem Monopol des Wortamtes entgegen: nicht das Wort, wohl aber die Monopolstellung seines Trägers wird relativiert, seinem Träger eine Sonderstellung einzuräumen"[37]. Zudem gibt es in der Gemeinde auch andere Aufgaben als die Verkündigung zu bewältigen. "Die ältere reformierte Ordnung kennt neben den Predigern die Ältesten - die für die disciplina Verantwortlichen -, die Diakone - als die für den Liebesdienst der Gemeinde sich Einsetzenden - und (nicht überall) die Lehrer, als die Träger der Unterweisung"[38]. Es ist aber auch Raum für andere Dienstleistungen gegeben: z.B. "Krankentröster", "Kirchmeister", die über die kirchliche Bautätigkeit wachen, offen ist nach Weber die amtsförmige Bedeutung des "Rechtskundigen" und des "Betreuers der Jugend"[39]. Wobei aber die "Integration" dieses Dienstes nicht so verstanden werden kann, "daß ihre Träger als Gehilfen des ansonsten mit einem Monopol ausgestattenen Predigers erscheinen"[40].
Vielmehr gestaltet sich die "Einheit des Amtes" als eine "kollegiale Gemeinsamkeit: die Dienste bilden miteinander, aber unter Vorantritt des Wortdienstes das "Presbyterium""[41]. Dieser "Vorantritt" hat seinen Grund darin, "daß jeder Dienst in der Gemeinde unter dem Wort geschieht, aus dem die Gemeinde lebt"[42].

Das führt dann wohl zu einem Gegenüber des Trägers des Wortamtes zur Gemeinde, von Weber dahingehend näher qualifiziert, daß das "Gegenüber" von "Amt" und "Gemeinde", wenn man es "empirisch" betrachtet, "auch ein solches zwischen dem Träger des Wortamtes und der Gemeinde, und zwar je im Vollzuge der Verkündigung"[43] darstellt. Der Sache nach gilt aber, "daß der Verkündiger zugleich hörendes Gemeindeglied ist, und daß die hörende, empfangende Gemeinde in diesem Hören zugleich aktiv ist"[44] und dies nicht nur - wie häufig vertreten wird - "in der Liturgie"[45]. Beides ist darin begründet, daß "jenes "Gegenüber" in Wahrheit das Wort auf der einen, den zur Antwort rufenden und ausgerufenen Menschen auf der anderen " Seite hat. "Das Wort aber versetzt den Menschen in aktives Empfangen"[46]. Dem entspricht dann, "daß die Gemeinde durch das in ihrer Mitte erklingende Wort zugleich aktuell in Anspruch genommen wird", denn die Verkündigung ist darauf aus, "Antwort zu sein und zu finden". Deshalb ist die unter dem Wort versammelte Gemeinde schon damit "zurechtgewiesen", in eine ihr "vorgegebene, aber nicht über sie gebreitete Ordnung und "Disziplin" versetzt und schon damit zur Gegenseitigkeit der brüderlichen Dienstleistung bestimmt: die Verkündigung ist nach gemeinsamer reformatorischer Lehre selbst die Ausübung der potestas clavium und die Aufrichtung der als Dienstgemeinschaft sich wissenden Gemeinde"[47].

Von hier aus nimmt Weber zur Frage Stellung, "ob es sachgemäß " sei, "solche Dienste, die mit der Verkündigung im Zusammenhang stehen, ohne deshalb in jedem einzelnen Akt Verkündigung zu sein, besonderen Formen des Amtes anzuvertrauen". Weber sieht diese Frage mit dem Problem identisch, "ob die Wirksamkeit von Diensträgern, die vornehmlich die disciplina und den Dienst der Liebe zum Inhalt ihres Dienstes haben, als Bestandteil des - einen - Amtes der Gemeinde zu betrachten sei"[48]. Weber findet das "universale und gegenüber allen anderen Diensten scharf ausgegrenzte "Predigtamt""[49] nicht im Neuen Testament. Er meint, daß von "einem "monarchischen" Amt des Wortdienstes und der Gemeindeleitung"[50] im Neuen Testament nicht die Rede ist. Dagegen betont Weber: Sicher ist, "daß die Dienste in der Gemeinde einzig in ihrer Einheit und d.h. in ihrem Zusammenwirken vor Mißverständnissen und Entartungen bewahrt werden können"[51], und sieht dies in der Einheit des als "mehrfältig" verstandenen Amtes gewährleistet:

1. Einmal betrifft dies die einzelnen Formen des Amtes. "Der Dienst der Predigt erliegt, wo jegliche disciplina fehlt, wo der Dienst der Liebe unterbleibt oder der Beliebigkeit verfällt, notwendig

der Abstraktion, der Emotionalität oder der doktrinären Verzerrung. Der Dienst der disciplina[2(52)] wird zur "Organisation" oder zur Gesetzlichkeit, wo er nicht mit dem Wortdienst und dem Dienst der Liebe geeint ist. Der Dienst der Liebe wiederum wird zu einer unverbindlichen humanitären Verhaltensweise, wo ihm nicht der Wortdienst[3(53)] voraufgeht und er nicht in die disciplina eingefügt ist. Das gleiche gilt auch für den Dienst der "Kirchmeister", der "Verwalter" oder der Betreuer der Jugend. Nur in der Gemeinsamkeit der Dienste ist der Gemeinde wahrhaft gegeben, was ihr gebührt"[54].

2. Zum anderen aber gilt es ein sachgemäßes Gegenüber zwischen Presbyterium und Gemeinde zu bewahren.
Nur "im Zusammenwirken der verschiedenen Träger des einen Amtes" ist es "gewährleistet, daß sich das "Presbyterium" - und ihm folgend dann auch die Synode - nicht als Vertretung der Gemeinde oder gar von "Interessen innerhalb der Gemeinde, sondern wirklich als bevollmächtigte Leitung der Gemeinde versteht"[55]. Wobei das gemeinsame Wirken der sehr verschiedenartigen Dienste nicht auf dem "Gleichheitsprinzip" aufgebaut ist, "sondern auf dem Grundsatz, daß der Dienst in der Gemeinde bruderschaftlich geschieht"[56]. Der Leitungsdienst "trägt insofern, aber auch nur insofern, "aristokratische" Züge an sich"[57].
So kann man abschließend sagen:
"Die in der Gemeinde zu verrichtenden Dienste bestimmen sich nach den Gaben, die der Gemeinde gewährt sind, und damit nach den Aufgaben, die sich ihr stellen.
Da aller kirchliche Dienst unter dem verkündigten Wort geschieht, so gebürt dem "Dienst am Wort" der wichtigste Platz. Er kann aber nicht recht geschehen, wenn nicht zugleich solche Dienste verrichtet werden, die der Erhaltung der Gemeinde in der Disziplin ("Zucht") und in der Liebe gewidmet sind. Diese Dienste gehören zum "Amt" in der Gemeinde, sind ihm nicht unterstellt, sondern innerhalb der Bruderschaft beigeordnet und bilden mit ihm zusammen das Amt in der Gemeinde. Das ministerium ecclesiasticum ist mehrfältig. Es ist zugleich von der Art, daß es für andere, neu als nötig erkannte Dienste offen ist"[58].

4.4. Ein Vergleich der drei Amtsverständnisse

4.4.1 Das Verhältnis von Amt und Gemeinde

Beim Vergleichen dieser drei Amtsverständnisse fällt auf, daß das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Christenheit eine bemerkenswerte Aufwertung des Laien in der Kirche gebracht hat, indem es zum ersten Mal lehramtlich vom "Apostolat der Laien"[1] gesprochen hat, was die "Teilnahme des Laien" an der Heilssendung der Kirche selbst"[2] bedeutet und sie damit aus der rein die Heilswirkungen des Priesters nur empfangenden Situation heraus sind. Das "Apostolat der Laien" ist als Apostolat in einer "relativen Eigenständigkeit"[3] allen "Getauften und Gefirmten"[4] übergeben, die in der Erfüllung dieses Dienstes "selbst heilsaktiv"[5] sind, und zwar innerhalb und außerhalb des Volkes Gottes. Sie sind charismatisch dazu begabt und damit unter der Wirkung des Heiligen Geistes befähigt, besonders im Lebensvollzug und zwar "in bezug auf die Weltgestaltung aus dem Geiste Jesu Christi"[6] an der "dem Gottesvolke eingestifteten Sendung Christi" teilzunehmen, indem sie auf diese ihre Weise "des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi"[7] teilhaftig sind.
Das klingt fast wie die Darlegungen Brunners über das "allgemeine Priestertum"[8], daß nämlich das neue Verhältnis der Menschen zu Gott Gestalt gewinnt "in der Betätigung desjenigen Priestertums, in das die Christgläubigen durch den Evangeliumsglauben und die Taufe eingesetzt sind" und zwar als "neuer Gehorsam, Lobpreis, hingebende Liebe" also in der "Darbringung geistlicher Opfer". Wobei, was auch Weber betont[10], die Charismentafeln des Neuen Testamentes zeigen, "wie aus dem Grunde des mit der Taufe gesetzten geistlichen Status eine Fülle konkreter Gemeindedienste hervorgehen können", die dann bei Brunner als "Konkretisierungen des allgemeinen Priestertums" verstanden werden und der Verkündigung des Heils in Jesus Christus dienen[11]. Weber hingegen steht dem Gedanken vom "allgemeinen Priestertum" distanziert gegenüber, weil was "allein dem gegenwärtigen Christus zukommt", die Gemeinde "nicht in sich selber" tragen kann[12]. Weber hält diesen Gedanken von Luther "mehr polemisch - gegen die Hierarchie - als thetisch zur Geltung gebracht". Denn die Gemeinde ist, was sie ist, "nur im Empfangen"[13] und das allerdings als "aktives Empfangen"[14], in das die Gemeinde durch das Wort versetzt wird, das Wort vom Heil in Jesus Christus, das von außen auf den Menschen zukommt.
Brunner weist dann in Bezug auf die allen Christen gegebenen Charismen

darauf hin, daß eine "eigentümliche unumkehrbare Zuordnung" anzutreffen ist: "Jeder charismatische Dienst erblüht nur innerhalb des durch die Taufe aus der Menschheit ausgegrenzten Raumes. Das Apostelwort aber erzeugt diesen Raum. Jedes Charisma lebt von dem durch das Apostelwort vermittelten Geist. Das Apostelwort aber lebt ausschließlich aus der österlichen Augenzeugenschaft"[15].

Auch Schmaus bindet das Charisma innerhalb der Kirche als Wirken des Geistes[16].

Damit wird schon angedeutet, daß der dem einzelnen Getauften Christen gegebene Auftrag, das Evangelium in der Welt zu bezeugen, nicht als ausreichend angesehen wird. Der Dienst der Bezeugung des Wortes vom Heil in die Welt bedarf des Dienstes besonders beauftragter Menschen. Dazu hat Jesus Christus, der Auferstandene, die Apostel ausgesandt, die ihrerseits Menschen in ihre Nachfolge gerufen haben. Daraus entstand das Amt von Menschen, die dem Sendungsbefehl Jesu "öffentlich" folgen[17], was alle drei Amtsverständnisse betonen.

Bei Schmaus wird an dieser Stelle eine eigene dem Laienapostolat gegenüber andersartige "Heilsaktivität"[18] deutlich. Das Laienapostolat ist zwar ein eigenständiges Apostolat; was aber seinen guten Grund hat, denn es ist nicht die Nachfolgeschaft der Apostel, die auf besondere Weise der Sendung Jesu zu folgen, zu dienen beauftragt ist.

Die Nachfolgeschaft der Apostel übernehmen die Kleriker[19], die Priester, die von dem "Stand" der Laien unterschieden sind. Diese Unterschiedenheit wird durch "die Weihe, den Ordo"[28] hergestellt. Laien und Kleriker nehmen damit auf je verschiedene Weise "an der einen Sendung Jesu Christi und so in verschiedener Weise an den Aufgaben der Kirche" teil[21].

Dabei gewinnt bei Schmaus die Vorstellung, daß die Kirche den Leib Christi darstellt, hilfreiche Bedeutung zum Verständnis des Unterschiedes zwischen Laien und Klerikern: "Die Verschiedenheit ist bedingt in der Verschiedenheit des "Personsein" in der Kirche". Dabei wird durch die Weihe "das in der Taufe und Firmung gründende Gemeinsame nicht aufgehoben, sondern ausgestaltet"[22] (Die Priesterweihe ist somit "das Sakrament der Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes, während die Taufe und die Firmung den Eingang in das Volk Gottes eröffnen"[23].) Der Priester macht "Christus das Haupt sichtbar", womit ihm "die Rolle des Vorstehens in dem Volke Gottes" zukommt. Diese "Rollen sind unvertauschbar"[24]!

Die Laien sind die normalen Mitglieder des Volkes Gottes, denen der Kleriker, der Priester, durch seine Weihe zu dienen in der Lage ist,

denn die Weihe überhöht das allen Christen Gemeinsame, "so daß eine neue strukturelle Position und eine neue Dienstaufgabe in der Kirche entsteht; durch die der Kleriker imstande ist, Aufgaben zu erfüllen, die der Nichtordinierte nicht zu leisten vermag"[25]. Es handelt sich um die im Auftrag Jesu an die Apostel enthaltenen Aufgaben der Heilssetzung. Die Kleriker sind damit die "Träger der hierarchischen Ordnung der Kirche"[26], deren Aufbau ausführlich dargestellt worden ist.

Damit ist aber auch offenkundig, daß die Rede von Schmaus, daß im Laienapostolat die Getauften und Gefirmten "des priesterlichen Amtes Christi" teilhaftig sind, kaum etwas mit Brunners Rede von sacerdotium aller Gläubigen zu tun hat.

Bei Brunner gibt es keine Verschiedenheit des Personseins in der Kirche. Sein Begriff des Priestertums aller Gläubigen umfaßt alle Gemeindeglieder, denn das "im Sohnesstand der Christgläubigen begründete pneumatische Sacerdotium derer, die durch Christus im Heiligen Geist Abba, lieber Vater, rufen, macht ein besonderes durch Christus gestiftetes Amt eines sacerdos im Sinne eines heilswirkenden Opferdarbringers unmöglich"[27]. Dies gilt auch und gerade für das Verhältnis des besonderen Amtes, das auch Brunner für notwendig hält, und zwar aus den folgenden Gründen.

Einmal macht der Sendungsbefehl des Auferstandenen Herrn es notwendig, daß bis zum Jüngsten Tage Botschafter für die rettende Botschaft da sind. Das könnten auch alle Gemeindeglieder sein, wenn nicht folgendes zu berücksichtigen wäre.

Es gilt die grundlegende Tatsache zu bewahren, daß "der Glaube nur in Begegnungen mit dem Evangelium als eine von außen her auf den Menschen zukommende Größe hervorgerufen" wird, was ja mit dem Gnadencharakter des Evangeliums zu tun hat, der mir nur von außen zugesprochen werden kann und das immer neu, weil er nie Besitz werden kann. Und das ist nur durch einen "konkreten menschlichen Träger" des Evangeliums möglich, dem Apostel und dann den durch den Apostel beauftragten Boten.

Zudem ist der Kirche mit dem "Wort der Augenzeugen", dem Apostelwort in der Gestalt der Schrift eine "norma normans für alle ihre Verkündigungen an allen Orten und zu allen Zeiten"[28] gegeben, deren schriftliche Gestalt eine besondere Beauftragung notwendig macht, um der sachgerechten Überführung des Schriftwortes in eine "lebendige Botenstimme" willen, die von außen her auf den Menschen zukommt und als das "Evangelium" immer "das Gegenüber der Gemeinde ist und bleibt"[29]. Diese Aufgabe des ministerium verbi verlangt nach einer Beauftragung von für

dieser Aufgabe geeigneten Personen und darf nicht dem Charisma allein überlassen werden, das sich ja nur innerhalb des vom Apostelwort erzeugten Raumes der Gemeinde entfaltet. Der Begegnung mit der Verkündigung des Wortes und der Taufe vollzieht sich über den Dienst des "von Christus durch ausdrücklichen Befehl gestifteten Amtes, jenes amtlichen von ihm eingesetzten Dienstes, des ministerium verbi"[30].

Das bedeutet aber nicht die Einsetzung eines besonderen geistlichen Standes, wie wir es bei Schmaus gesehen haben, denn das ministerium verbi geht nicht dem Priestertum aller Gläubigen als das "bewirkende Instrument" voraus, sondern es geht auch in das Priestertum aller Gläubigen ein[31]. So übt bei Brunner der Gläubige mit seinem allgemeinen Priestertum auch das ministerium verbi aus, allerdings "innerhalb einer bestimmten Begrenzung, aber in Teilhabe an seiner Fülle und allen seinen Inhalten"[32], und zwar entweder in der privaten Sphäre oder in der versammelten Gemeinde, "in dem einen Mund der Gemeinde, die lobt, betet und verkündigt".

Aber gerade weil das "ministerium dem geistlichen Körper Christi in seiner Gesamtheit eingestiftet ist und alle Glieder dieses Körpers von diesem ministerium in der Kraft ihres allgemeinen Priestertums ergriffen sind, gerade darum kann der einzelne dort, wo die Ekklesia als solche erscheint, also in der versammelten Gemeinde, dieser Gesamtheit gegenüber das ministerium nur auf Grund einer im Auftrag begründeten Ermächtigung ausüben"[33].

Diese Berufung zur öffentlichen Ausübung des ministerium verbi schafft also nicht wie bei Schmaus "einen neuen, geistlichen Stand, verleiht nicht eine neue, geistliche vom allgemeinen Christenstand sich abhebende übernatürliche Qualität, sondern verleiht" nur "eine Vollmacht: die öffentliche Ausübung eines amtlichen Dienstes"[34].

Damit schafft der Akt der Berufung in der Kirche "Glieder, die den Kirchen vorstehen"[35].

Weil dieses Amt zur "öffentlichen Ausübung" des ministerium verbi von Christus gestiftet ist, schafft es einen "Unterschied zwischen denen, die in gleicher Weise am sacerdotium Anteil haben", einen Unterschied zwischen dem, "der der ecclesia vorsteht, und den übrigen Gliedern der Kirche", was aber somit nicht das Ergebnis der "geschichtlichen Entwicklung in der Kirche" auch nicht eine menschliche Rechtssetzung der Gemeinde ist, vielmehr im "ius divinum"[36], dem Befehl Jesu Christi gründet.

Somit ist der Amtsträger nicht Mandatar der Gemeinde[37], obwohl an der

Stelle der Gemeinde "dieser einen, katholischen, apostolischen Kirche" die dazu beauftragten Berufenden "das dieser einen, in ihrer Mitte sich manifestierenden ecclesia catholica eingestiftete ministerium als vollmächtige Glieder dieser Kirche gleichsam in die Hand nehmen und für die öffentliche Ausübung auf den zu Berufenden konzentrieren und so in dem zu Berufenden konkretisieren"[38].

Die Fülle dessen, was dann das ministerium verbi als "Predigtamt" umfaßt, stellt Brunner in Listen von Amtsfunktionen dar[39], was der Amtsträger in der Regel nur mit "Helfern"[40] mit Nachdruck wird wahrnehmen können. Brunner hält es aber für wichtig, "sich klarzumachen, daß alle diese Funktionen in dem Hirtenamt eingeschlossen sind, so daß der Hirte weder von der Verantwortung für die helfenden Dienste in seiner Gemeinde noch von der Verantwortung für die Zucht und für die Lehre und für die Erhaltung des Hirtenamtes in der Zukunft entbunden ist"[41]. Diese innere Einheit des mit dem ministerium verbi gemeinten amtlichen Dienstes muß festgehalten werden, auch wenn viele Aufgaben nach wandelbaren Gesichtspunkten (Brunner spricht hier dann von "traditiones humanae"[42]) von verschiedenen Gemeindegliedern ausgeübt werden müssen. Denn dies Amt ist nur "in Gemeinschaft mit den Gliedern der Ekklesia und in Gemeinschaft mit den in der Kirche waltenden Charismen"[43] auszuüben und nicht nur "in einer von dem gliedhaften Gefüge der Ekklesia isolierten Sphäre amtlicher Einsamkeit", obwohl sehr wohl "Situationen entstehen können, in denen der Amtsträger mit seiner Entscheidung, die er in eigener unvertauschbarer Verantwortung vor Gott zu fällen hat, allein steht"[44].

Weber sieht auch die Notwendigkeit, daß ein besonderes Amt in der Gemeinde zur Wirkung kommen muß, weil das "mit dem Auferstandenen (Eph.4,10), dem Erhöhten die Welt anders geworden ist", das "nur in der Gemeinde, nur im Hören auf das Wort, nur im Glauben und Hoffnung aufgenommen werden" kann, und auch "unter allem Widerspruch bekannt werden"[45] muß.

Deshalb stellt das Amt in der Gemeinde nach Weber eine "Gabe" dar, die aber nicht wie bei Brunner ius divinum ist. Vielmehr verkündigt das Amt, "das die Gerechtigkeit predigt"[46] die Gabe "des in Jesus Christus anbrechenden Weltregimentes Gottes"[47], das auch Gestalt gewinnt in der Art des Amtes in der Gemeinde, das in der Bibel als mehrfältiges Amt zu finden ist (Eph.4,7f)[48]. Dieses mehrfältige Amt stellt Weber dem lutherischen Monopol des Wortamtes entgegen. Dabei soll nicht "das Wort, wohl aber die Monopolstellung seines "Trägers" relativiert

werden, denn "das Wort gilt allen", und es ist nirgends im Neuen Testament das scharf ausgegrenzte lutherische "Predigtamt" zu finden[49], sodaß dem Träger des Amtes keine Sonderstellung eingeräumt werden darf. Weber sieht in der Gemeinde auch verschiedene Dienste, die bei ihm aber auf andere Weise und zwar "einzig in ihrer Einheit und d.h. in ihrem Zusammenwirken vor Mißverständnissen und Entartungen bewahrt werden können"[50], was nur im Amt als mehrfältiges Amt dargestellt werden kann.

Es gilt zusammenhängend einmal "der Verkündigung der Herrschaft Jesu Christi"[51] zu dienen, was dann aber auch Folgen für das Leben der Gemeinde (ihre tägliche Lebensgestaltung[52]) hat. Zum andern gilt es ein sachgemäßes Gegenüber zwischen der Gemeinschaft der Dienste dem "Presbyterium" und der Gemeinde recht zu wahren[53]. Denn obwohl Presbyterium und Gemeinde aus dem Worte leben und die Träger des mehrfältigen Amtes aus der Gemeinde kommen, die Amtsträger nicht "das in der Verkündigung und damit in der Sakramentsverwaltung zukommende Wort" als die Mandanten der Gemeinde tragen[54].
Somit ist das "Presbyterium" unter "Vorantritt des Wortdienstes"[55] nicht eine "Vertretung der Gemeinde"[56], sondern "als bevollmächtigte Leitung der Gemeinde" zu verstehen, und trägt als "bruderschaftlich" und nicht nach dem "Gleichheitsprinzip" aufgebaute Leitung der Gemeinde "aristokratische Züge"[57] im Gegenüber zur Gemeinde, ohne dabei den Trägern des Amtes "eine besondere Qualifikation"zu geben, denn das Gegenüber ist das Wort"[58].

Mit dieser Amtskonzeption steht Weber zwischen Schmaus und Brunner, da er das Gegenüber des mehrfältigen Amtes zur Gemeinde betont und das Priestertum aller Gläubigen für nicht sachgemäß hält, vielmehr wohl für mißverständlich hält, als ob "die Regierung der Kirche dem Volke übertragen werden solle"[59] und Weber die Gemeinde "gerade in ihrer Aktivität, wesenhaft als empfangend, und dies Empfangen kommt ihr im Worte zu"[60] sieht.
Brunner sieht das letztere ebenso; meint aber, der Gemeinde als ganzer mehr Eigenbedeutung im Priestertum aller Gläubigen zusprechen zu müssen. Er lehnt aber wie Weber ab, daß der Amtsträger Mandatar der Gemeinde sei, womit Brunner und Weber mit Schmaus übereinstimmen. Dessen Hervorhebung des Amtsträgers als Kleriker sie beide ablehnen, was sie als reformatorische Amtsverhältnisse sehr nahe zusammenrücken läßt.
Alle drei halten sie aber eine besondere bevollmächtigte und dauernde Beauftragung von Menschen für die Verkündigung des Heilsgeschehen in Jesus Christus in Gestalt eines Dienstes, das mit dem Begriff "Amt" bezeichnet wird, für unerläßlich[61].

4.4.2 Die Bevollmächtigung eines Gemeindegliedes zum Amt

Diese Bevollmächtigung geschieht aufgrund des Auftrages Jesu Christi, erfolgt selbst aber auf verschiedene Art und Weise und hat auch unterschiedliche Wirkung für die Amtsausübung.

Bei allen drei Amtsverständnissen vollzieht sich die Bevollmächtigung selbst unter Handauflegung und Gebet[62], wird aber von je verschiedenen dafür Verantwortlichen vollzogen.

Bei Schmaus vollzieht der Bischof die Bevollmächtigung des Priesters in der Weihe, wodurch der Priester "an der Sakramentalität der Bischofsweihe" teilhat, (die seit dem II. Vatikanischen Konzil "Norm und Maßstab für das gesamte Weihesakrament" ist[63],) und damit "Teilgewalten der dem Bischof zustehenden Gesamtgewalt" erhält, indem er befähigt wird, das "priesterliche Tun Jesu Christi, sein Werk der Versöhnung der Menschen mit Gott, der Vereinheitlichung untereinander, der Vermittlung göttlichen Lebens" zu jeder Zeit "gegenwärtig zu setzen, damit er für die Menschen erreichbar und greifbar wird"[64], indem er durch die "Setzung der Gedächtniszeichen den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als die Heilsereignisse, an denen die versammelte Gemeinde Anteil nimmt"[65], verkündet. Dazu wird der Priester fähig, weil ihm durch die Weihe ein "unverlierbares Prägemal"[66], das ein "Abbild der Seinsstruktur Christi"[67] ist, verliehen wird, sodaß er mithilfe seiner "Konsekrationsgewalt"[68] die "ontologische (Seinsgegenwart) Jesu Christi in der Eucharistie"[69] bewirken kann, die notwendig ist, damit "die Hingabebewegung Jesu Christi an den Vater den Anwesenden zugänglich und erreichbar" wird und sie "in die Opferbewegung ihres Hauptes konkret hier und jetzt eingehen und so durch Jesus Christus zum Vater kommen, indem sie sich durch ihn selbst an den Vater hingeben"[70].

Bei Weber bedeutet die Bevollmächtigung zum Dienst in der Gemeinde, die er als einen Vorgang, der aus Vokation und Ordination besteht, betrachten möchte[71], zweierlei: Einmal erhält der zu Berufende die notwendige "Gewißheit", daß er "rechtsmäßig von dieser christlichen Gemeinde, und also von Gott selbst, zu diesem heiligen Amte berufen"[72] ist. Zum anderen bekennt sich die Gemeinde "im Akt der Berufung ... zu dem, der ihr im Amte begegnen soll". D.h. sie nimmt in der Berufung den zu Berufenden selbst und seinen Dienst der Verkündigung des Heils in Jesus Christus an.

Die Berufung als Bevollmächtigung zum Dienst am Wort in der Gemeinde führt dann aber "empirisch" ins Gegenüber von Amt und Gemeinde, zwischen dem "Träger" des Wortamtes und der Gemeinde[73].

Das gilt aber nur "je im Vollzuge der Verkündigung"[74], sodaß die Berufung eines Menschen in das Amt der Gemeinde, "in diesem Menschen nicht 'bewirkt', was nicht auch ohne sie auf dem Plan wäre"[75]. Denn der Sache nach ist der Prediger wie jedes andere Gemeindeglied "nur ein Hörer unter anderen Hörern"[76], weil das Gegenüber letztlich immer das Wort bleibt[77].

Der Träger des Wortamtes hat "in der Verkündigung der Herrschaft Jesu Christi" der Gemeinde darin zu dienen, daß er "die persona Christi ... im Geschehen des Wortes "repräsentiert", d.h. als präsentisch bezeugt"[78], aber nicht wie bei Schmaus gegenwärtig setzt.

Brunner wiederum gibt den Amtsträgern auch wie Weber keinen Vorrang vor den anderen Gemeindegliedern, betont aber, daß der zur Verkündigung notwendige "Schriftinhalt in seinem apostolischen Grundsinn nicht recht erkannt" werden kann, "wenn der um seine Erkenntnis Bemühte nicht in die Kette der Zeugen eingeordnet ist, die in der Geschichte der Kirche vor ihm je und je die diesen apostolischen Grundsinn der Schrift lauter und rein bezeugt haben"[79]. Und obwohl die dem "Ordinierten übertragenen Funktionen des ministerium verbi" nur "in Gemeinschaft mit den Gliedern des Ekklesia" also in einer "Sphäre von Kollegialität"[80] ausgeübt werden können, werden Situationen auf den Amtsträger zukommen, "in denen der Amtsträger mit seiner Entscheidung, die er in eigener unvertauschbarer Verantwortung vor Gott zu fällen hat, allein steht"[81]. So steht der Amtsträger der Gemeinde gegenüber, und es wird deutlich, was sich für Brunner bei der "Berufung und Sendung ... in der gottesdienstlichen Handlung der Ordination unter Gebet und Handauflegung" vollzieht: "Durch den Diener der Kirche handelt Christus selbst und verleiht durch den heiligen Geist ein Charisma für die Amtsausübung. Diese Ordination ist unwiederholbar". So ist Brunner zutiefst davon überzeugt, "daß der erhöhte Herr in der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia durch Menschen, durch ihr Wort, durch ihr Handeln selbst handelt. Daß im Akte der Berufung, Sendung und Bevollmächtigung menschliches Wort und menschliche Tat die konkreten geschichtlichen Gegebenheiten sind, durch die und in denen Christus der Herr selbst spricht und handelt, ist grundlegend für das Verständnis dessen, was Ordination ist"[82].

Auf seiten des zu Berufenden sind zwar "charismatische Gaben" Voraussetzungen für seine "Erwählung, Sendung und Bevollmächtigung". Aber der Dienst am Wort, in den er eingesetzt wird, "kommt als etwas Neues, unerhört Verantwortungsschweres auf ihn zu. In dieser Lage läßt der

Herr seinen Diener nicht allein". So beschreibt Brunner das Amtscharisma, das dem Amtsträger in der Ordination verliehen wird mit den Worten: "Die Weise, wie "Jesus Christus, der Herr "mit ihm" dem Amtsträger" in den Dienst geht, die Weise seiner Präsenz in dem die Diener als Botschafter, das ist das auf diesen Botschafterdienst bezogene und diesen Dienst tragende Charisma. Christus, Pneuma, Charisma, diese drei gehören zusammen. Daß die Gabe solcher Präsenz durch eine gottesdienstliche Handlung der Ekklesia kraft der Verheißung Christi und gemäßt seiner Treue unzweifelhaft gegeben wird, gehört zu den elementaren Inhalten christlichen Glaubens"[83].

4.4.3 Die apostolische Sukzession

Diese besondere und dauernde Beauftragung von Menschen als Amtsträger dient der verantwortlichen Verkündigung des in Jesus Christus geschehenen Heiles.

Die jeweils verschiedenen Folgen, die die Bevollmächtigung für die Stellung der Amtsträger und die Gestaltung ihres Dienstes bei Schmaus auf der einen Seite und bei Brunner und Weber - mit Differenzierungen - auf der anderen Seite habe, weisen daraufhin auf welche Weise sie das von allen dreien anerkannte Problem lösen, daß das Apostelamt derer, die als die Österlichen Augenzeugen Jesu Offenbarungsträger waren, durch den Tod der Apostel vergangen ist[84], daß aber nichts desto trotz der Sendungsbefehl Jesu bis zu seinem Wiederkommen am Ende der Zeiten gilt und getreu befolgt werden muß.

Schmaus sieht dies in seinem katholischen Amtsverständnis dadurch gewährleistet, daß der Priester durch die Weihe in die "Nachfolgeschaft der Apostel" aufgenommen wird, die - wie oben ausführlich dargestellt[85] - "der Bürge für die Überlieferung, der Bürge für die Kontinuität der jeweils gegenwärtigen mit der Anfangskirche" her- und darstellt. Darin realisiert sich die apostolische Sukzession.

Es genügt nach Schmaus nämlich nicht, daß ein Amtsträger "nur die apostolische Aufgabe" erfüllt, indem er am "Lehr -, Priester - und Hirtenamt Christi" teilhat, wie es die Laien ja auch tun. Vielmehr muß der Amtsträger auch in einer Sukzessionsreihe mit den Aposteln stehen, was durch die Weihe des Bischofs hergestellt wird.

Durch diese Einfügung in den Nachfolgezusammenhang, zu dem das Papstamt (die Nachfolgeschaft des Petrus)[86], das Bischofsamt (die Nachfolgeschaft der übrigen Apostel)[87] und das Priesteramt (die verminderte

apostolische Nachfolgeschaft)[88] gehören, wird die "Einheit und die Identität mit der Lehre der Apostel und mit Jesus Christus selbst gegeben"[89]. Schmaus sieht, daß "die Apostel auf Grund ihrer Christuserfahrung und ihrer Erleuchtung durch den Heiligen Geist Zeugnis für Christus ablegen konnten", während alle Späteren an den "Kanon" gebunden sind. Und er stimmt dem zu, daß auf diese Weise "die den Aposteln übertragene Aufgabe der Verkündigung durch die Bildung des Kanons der Schrift,d.h. durch die Entstehung der Heiligen Schriften und ihrer verbindlichen Sammlung, einen Strukturwandel, wenn auch nicht ein inhaltliche Änderung erfahren haben". Schmaus kann auch sagen: "Jesus hat die Kirche nicht auf ein Buch aufgebaut, so sehr er durch seinen Geist die Entstehung einer solchen hervorgerufen hat, sondern auf Menschen, auf die Begegnung von Mensch zu Mensch"[90]. Diese "Heilsbegegnung von Mensch zu Mensch" vollzieht sich bei Schmaus dann aber nicht allein durch die Verkündigung des Wortes, obwohl seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil "der Verkündigung des Evangeliums der erste Rang eingeräumt wird", und das Wort eine "umgreifendere Bedeutung als das Zeichen" hat, da es "ja auch in der sakramentalen Zeichensetzung die maßgebende Rolle"[91] spielt. Denn Schmaus versteht die "Verkündigung" nicht nur als "bloße Information, sondern als Heilsmitteilung". Somit geschieht die "dichteste Verkündigung ... in der Liturgie; hier wieder am konzentriertesten in der Feier der Eucharistie. Diese ist ja die Proklamation des Todes Christi, bis er kommt (1.Kor.11,26). Die Eucharistie ist eine Verkündigung, die sich in sichtbaren Zeichen verleiblicht"[92]. Und diese Zeichen kann allein der Priester setzen, dem in der Weihe die Konsekrationsgewalt übertragen worden ist, die durch das Setzen der ontologischen Gegenwart Jesu die apostolische Sukzession wahrt.

Hier zeigt sich damit ein tiefer Unterschied zwischen den Amtsverständnissen von Schmaus auf der einen Seite und Weber und Brunner auf der anderen Seite. Während bei Schmaus die Verkündigung durch das Setzen der Heilszeichen sichtbar dinghaft versachlicht und damit greifbar wird, geschieht bei Brunner und Weber die Verkündigung, die auf beiden Seiten den Glauben der Menschen ermöglichen und fördern soll, Über die Bezeugung der Gegenwart Jesu in der Predigt.

Der katholische Christ erfährt eben in der Begegnung mit dem Priester, "daß das Heilswerk Jesu Christi in Wort, Zeichen und auch in der Existenz des Amtsträgers gegenwärtig gesetzt" ist[93].

Der evangelische Christ hingegen wird dem Zuspruch der Verkündigung des Predigenden vertrauend des Heiles teilhaftig.

Die "apostolische Sukzession" vollzieht sich dann bei Brunner folgerichtig auf die Weise, daß Menschen aus der Gemeinde "in die Kette der Zeugen eingeordnet" werden, "die in der Geschichte der Kirche vor ihnen je und je diesen apostolischen Sinn der Schrift lauter und rein bezeugt haben"[94], und daß der Träger dieses Predigtamtes auf diese - in der "Mannigfaltigkeit der im ministerium verbi beschlossenen Aufgaben und Funktionen" enthaltenen - Aufgabe der "Bewahrung der wesenhaften Identität der apostolischen Botschaft" verpflichtet ist[95].
Gewiß haben an der Bewahrung der wesenhaften Identität der apostolischen Botschaft "alle nach Maßgabe ihrer Gaben Anteil". Dennoch erfordert diese Aufgabe als "geschichtliche Vermittlung"[96] eine "besondere Verantwortung besonderer Glieder der Gemeinde"[97], die auf besondere Art und Weise ausgesucht, für ihr Amt von dafür geeigneten Personen, die "auch in der Kette derer stehen, die das anvertraute Gut in seiner apostolischen Lauterkeit bewahrt haben"[98], zugerüstet und ordiniert werden.
Im so vorbereitet und an der Schrift geprüften Verkündigungsgeschehen der Predigt kommt der Mensch zum Glauben und wird in ihm gestärkt, wobei hierbei "der Herr selbst" den Menschen "rettet"[99], wie er verheißen hat.
Weber sieht in der Tatsache, daß die Kirche den Kanon der Schriften der Bibel festlegte, "daß die Kirche in ihrer Jeweiligkeit keine andere sein wollte als die der Apostel"[100]. Dabei gewährleistet der Kanon "die materielle Sukzession"[101]. Der Kanon ist aber als das "überlieferte Wort" des Herrn und der Apostel "aus der konkreten Verkündigung herausgewachsen und auf sie gerichtet"[102]. Diese heutige Verkündigung ist dann als Menschenwort dennoch Gotteswort, "wenn uns sofern es wiederum in Gottes Wort gründet - das Wort der Predigt, wenn und sofern es in der "Sukzession" des bezeugten Wortes, des Schriftwortes und damit in der dienstbaren Bezogenheit gegenüber dem geschehenen Wort steht". Damit aber der Verkündigende keine Monopolstellung innezuhaben meint, fügt Weber an: "In dieser Sukzession aber steht der einzelne nur als Glied der Gemeinde. Die Voraus-Setzung für den Wortcharakter der heute geschehenen Verkündigung ist die Berufung der Gemeinde und die Berufung des einzelnen in die Gemeinde hinein"[103].
Dazu gehört aber, zur Abwehr jeglichen Mißverständnisses, als hätte die Gemeinde eine ihr inhärente Vollmacht: "Die "Sukzession", in der die Gemeinde mit ihrer Verkündigung steht, ist daher nicht identisch mit der subjektiven Bereitschaft, in der Nachfolge des Herrn zu stehen, sondern sie ist "objektiv" dadurch ermöglicht, daß der Herr, dessen Zeugen die Propheten und Apostel waren, nach seiner Verheißung in der Gemeinde gegenwärtig ist. Diese seine Gegenwart aber ist die Gegenwart

im Heiligen Geist. Das heißt: sie ist eine solche Gegenwart, die die wesenhafte Ferne "vom Herrn", in der die Gemeinde existiert (2.Kor.5,6), die also die wesenhafte Notwendigkeit des (rein nichts "schauenden") Glaubens (2.Kor.5,7) nicht aufhebt, sondern voraussetzt"[104]. Die Gegenwart Jesu ist also keine "Vorfindlichkeit", sondern nur als die bezeugte im Glauben annehmbar. Das bedeutet dann für die Gemeinde, daß sie "für ihre Verkündigung auf das Wort der Zeugen gewiesen"[105] ist, das keine "Repetition des bezeugten Wortes", sondern "dessen gehorsame Wieder-Holung"[106] ist. So ist mit Weber die "successio apostolica" nichts anderes als "die successio praedicationis"[107]. Die Gemeinde steht also dann "in der successio apostolica, wenn sie in der successio evangelii"[108] sich befindet.

Infolgedessen lehnt Weber es ab, als gäbe es ein "apostolisches "Amt"" und als wäre es möglich, "für den jeweiligen "Episkopat" die successio apostolica zu erweisen", was nur "dogmatische oder historische Rekonstruktionen"[109] seien.

Wohingegen Brunner durchaus gute Gründe für ein übergeordnetes bischöfliches Amt[110] anführen kann, die weder dogmatische und historische Rekonstruktionen sind, sondern 'iure humano' der Gemeindesituation zu dienen versucht. Wobei der Schwerpunkt des Verständnisses als Amt auf dem pastoralen und nicht auf dem episkopalen liegt. Der Bischof ist nicht mehr als der Pfarrer.

Mit dieser gemeinsamen Bindung an das Wort der Schrift, das in der Verkündigung des Amtsträgers der Begegnung Gottes mit den Menschen dient und damit in der successio apostolica als der successio pradicationis und evangelii steht, erweisen Brunner und Weber sich als Variation eines Grundverständnisses christlichen Amtes, das dem katholischen Amtsverständnis von Schmaus entgegengesetzt ist.

4.4.4 Die Bedeutung der Person des Amtsträgers für die Ausübung seines Dienstes

Alle drei Amtsverständnisse betonen die Bedeutung des Menschen für die Verkündigung. Die Frage stellt sich aber, welche Bedeutung die jeweilige Persönlichkeit des Menschen dann für seinen Amtsvollzug hat, denn der Mensch ist ja nicht einfach Mensch, sondern er hat seine Geschichte mit sich und anderen, eine Biographie. Er hat seine Fähigkeiten und Schwächen, hat seinen Glauben und seine Zweifel, hat Erfolge und auch Mißerfolge. Welche Rolle spielt er, wenn er als Amtsträger der Gemeinde dienen soll?

Bei Schmaus gibt es durch die Priesterweihe, dem "Sakrament der Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes"[111], einen Unterschied zwischen Laien und Priester (Kleriker), der in der "Verschiedenheit des "Personseins" in der Kirche"[112] einem "Anderssein" Gestalt gewinnt. Hier ist die Frage, inwieweit in dieser "Verschiedenheit des "Personseins" in der Kirche" auch das wirklich Persönliche am Amtsträger für seinen Dienst eine Rolle spielt. Schmaus macht zur Bedeutung der Person des Priesters genaue Angaben. Er sagt, daß "sich im Kirchenamt das personale Element der heilshaften Begegnung in Glaube und Liebe mit dem institutionellen" grundsätzlich verbinden. Denn im "Institutionellen wirkt sich aus und soll sich auswirken das Personale, und zwar so, daß nicht der Heilsdienst durch die Macht des Personalen überwuchert wird". Denn die "Verschiedenheit des "Personseins" in der Kirche" bedeutet nicht eine höhere menschliche Qualität des Amtsträgers, sodaß das "Personale, d.h. die Gesinnung des Heilsdienstes im Vollzug von Amtshandlungen"[113] und der "Vollzug" der Amtshandlungen selbst irgendwie voneinander zu trennen ist und wohl auch getrennt werden muß.
Dieses Verständnis des Personalen taucht an anderer Stelle in einer anderen Wendung auf, wenn Schmaus sagt, daß Jesus die Kirche nicht auf ein "Buch aufgebaut" hat, sondern "auf Menschen, auf die Heilsbegegnung von Mensch zu Mensch (Röm.10,14-18)". Und wenn Schmaus die "Verkündigung" für notwendig hält, weil das Heil "in der heilshaften Begegnung" geschieht, und damit zum Ausdruck bringen will, daß die "Kirche eine personale, nicht eine sachhafte Struktur hat. Dennoch gilt es nach Schmaus hierbei zu "bedenken, daß, falls man das Wort "Struktur" in seinem strengen Sinne nimmt, das Personale nur als ein gewissermaßen institutionell Personales verstanden werden kann". Bei der "Heilsbegegnung von Mensch zu Mensch" begegnen sich also nicht zwei Menschen in ihrem Lebensvollzug des alltäglichen Lebens mit Freud und Leid. Denn diese "Struktur ist von so eigener Art, daß wir keine Parallele außerhalb der Kirche hierfür finden"[114].
Der Unterschied des Personseins in der Kirche liegt somit nicht "in der anthropologischen Dimension, in den verschiedenen natürlichen Fähigkeiten, Begabungen und Neigungen, sondern in der theologischen Sphäre"[115]. Womit gleich mitgesagt ist, daß das "Charisma" von Schmaus dem "Lebensvollzug"[116] zugerechnet wird, was Laien und Klerikern gemeinsam eigen ist, und deswegen nicht zum Vollzug des besonderen "Personseins" des Klerikers gehören kann.
Die Lösung bringt der Satz: "Der Amtsträger, der die Ermächtigung zu sei-

nem Amt" durch die Weihe "frei übernommen hat, spielt in seiner amtlichen Wirklichkeit geradezu die Rolle Christi, so daß in ihm und durch ihn Christus konkret präsent ist"[117].

Der Priester hat ja in der Weihe eine "Christusbildlichkeit"[118] vermittelt bekommen, das "mit Christus verähnlichende Prägemal des sakramentalen Charakters"[119], sodaß er in der Person Jesu sprechen kann: "Das ist mein Leib , das ist mein Blut", mit der Wirkung, daß "Jesus Christus selbst substantialiter in der Feier gegenwärtig" ist[120].

Auf diese Weise versucht Schmaus sicherzustellen, daß der Teilnehmer an der Eucharistie z.B. sich nicht an der menschlichen Person des Priesters stört, sondern im Glauben teilnimmt, daß hier in der Feier ihm im Priester Jesus Christus selbst begegnet. Weil also die menschliche Prägung der Person hierbei keine entscheidende Rolle spielt, sucht Schmaus dieses "Prägemal" als "primär funktional und nicht ontologisch zu verstehen", fügt aber hinzu: "Da jedoch das Funktionale nicht außerhalb der Seinsordnung liegt, hat auch die von der scholastischen Theologie vertretene These, daß das Prägemal ein Abbild der Seinsstruktur Christi ist, nicht völlig unrecht"[121].

So faßt Schmaus folgerichtig zusammen:

"Dem aus Christi eigenem Heilsdienst geborenen und in der Teilnahme an seinem Heilsdienst ausgeübten Dienste des Amtsträgers kommt Autorität zu. Diese ruht nicht in der Person des Amtsträgers als solcher, sondern ist die Folge von Sendung und Autorisierung. Sie ist keine Personal -, sondern eine Sachautorität, insofern sie ihren Grund in der von dem Amtsträger proklamierten Sache hat. Insofern diese letzte allerdings wiederum die Person Jesu Christi ist, ist sie im Grunde genommen Personalautorität"[122].

Hier wird also die Fähigkeit eines Menschen, mit anderen Menschen in eine Interaktion einzutreten und damit die Identität des anderen Menschen mitzuprägen, fruchtbar gemacht für die Vergegenwärtigung der Interaktionen zwischen Jesus und den Menschen, die im Interagieren mit ihm der Gnade und Liebe Gottes teilhaftig geworden sind. Diese Vergegenwärtigung ist eine Art der Wiederholung, die sich um der Sinnfälligkeit willen, die dem Bedürfnis des Menschen nach greifbarer Vergewisserung entgegenkommt, im Setzen von sog. "sakramentalen, d.h. durch die verborgene Heilswirksamkeit Christi belebten"[123] sichtbaren Zeichen vollzieht, wobei diese sakramentalen Zeichen dinghafte und personale Struktur haben können. Ihre "Sakramentalität" hat darin ihren Grund, "daß sich Gott durch den in der Kirche präsenten Christus im Heiligen Geist, dem Lebensprinzip der Kirche, in Gestalt von greifbaren, sichtbaren Zeichen,

durch Menschen, Geschehnisse und Dinge, heilshaft mitteilt"[124]. Durch Menschen kann und muß das insofern geschehen, weil wir Menschen wesentlich in der Interaktion mit anderen Menschen vom Beginn unseres Lebens an gelernt haben, unser Leben zu meistern, ja überhaupt Mensch zu werden durch die in der Interaktion kennengelernten und übernommenen Symbolsysteme der Welterklärung und Sinndeutung ohne die menschliches Leben sich gar nicht vollziehen kann[125].

Durch Dinge kann das geschehen, weil "Jesus gelegentlich Dinge dieser Erde, z.B. Brot oder Wein, in die Zeichenhaftigkeit seiner eigenen menschlichen Natur hineingenommen hat"[126], und damit "jene heiligen Zeichen bereitet" hat, in die Kirche durch ihre Amtsträger ihre "Heilsaufgabe"[127] vollzieht.

Dieses Setzen des Heils muß durch die Zeichen erfolgen, weil die Lebensvollzüge in den Charismen "nie eindeutig als Gaben Gottes ausgewiesen werden können"[128], und somit die anthropologische Dimension den "Heilsdienst durch die" so verstandene "Macht des Personalen" überwuchern könnte. Dem zu wehren, wirkt der Amtsträger nur als institutionell personales Wesen mithilfe von festen Zeichen, die Schmaus als "sichtbares Wort" - als der Kommunikationsweise von Menschen entsprechend - versteht, durch das "hindurch Gott sich dem Menschen mitteilt. Dieses Verkündigungszeichen ist infolgedessen ein wirksames, nicht bloß ein ansagendes Zeichen". Somit ist die Verkündigung im eigentlichen Sinne mehr als eine nur "berichtende und informierende Rede", sie ist "gegenwärtigsetzendes Zeugnis"[129].

Um aber jenes Mißverständnis auszuschalten, als ob hierbei der Mensch sein Heil selber schaffe und somit gewissermaßen einen "nötigenden Einfluß auf Gott" auszuüben suche, wenn er die Heilszeichen setzt, betont Schmaus: "Gott behält immer die Initiative. Wenn er sich gnadenhaft schenkt, so entspringt das ausnahmslos seinem freien gnädigen Erbarmen. Gott hat uns jedoch zugesichert, daß er heilshaft wirkt, wenn eines der sieben Zeichen gesetzt wird"[130].

An dieser Stelle sitzt bei Schmaus die reformatorische Erkenntnis, daß der Mensch allein aus der Gnade Gottes gerecht wird, die er im Glauben empfängt. Denn alles amtliche Heilszeichensetzen hat seinen Grund in der freien gnädigen Selbstbindung Gottes an die Heilszeichen, wie es die katholische Kirche glaubt. Die Zeichensetzungen nehmen sich der entscheidenden menschlichen Lebenssituationen an[131] und geben auf diese Weise den Gläubigen Impulse für die Gestaltung dieser Situationen im Glauben an Gottes gnädige und liebende Gegenwart, wobei sich hier alles das

realisieren kann, was oben vom Laienapostolat ausgeführt worden ist[132].

Weber hingegen lehnt dieses so beschriebene Tun des Priesters, gerade auch die Rolle der Person des Priesters, rundweg ab. Er sieht betont, daß der Priester auf diese Weise "nur eine "Funktion" oder der "Schauplatz" des Tuns Jesu"[133] sei. Dagegen sieht er den Amtsträger "werkzeuglich bevollmächtigt und in Anspruch"[134] genommen, sodaß "Gott selber" sich darin zu uns herabläßt, um "uns durch den Dienst (ministerium) von Menschen zu begegnen, die uns gegenüber keinen Vorrang in Anspruch nehmen können"[134].

Im Dienst der Amtsträger begegnen den Gemeindegliedern damit ganz normale Menschen mit all ihren guten und schlechten Seiten. Die Verkündigung des katholischen Priesters realisiert sich in seinem amtlichen Heilszeichensetzen, die Verkündigung des evangelischen Amtsträgers in der Predigt, die sich an das schriftlich bewahrte geschehene Wort bindet. Die Art und Weise, wie Weber den Vorgang beschreibt, der in der Rückbindung an die Schrift der Bibel zur Gestalt des Wortes in der Predigt des Amtsträgers führt, zeigt, wie sehr die jeweilige Person des Predigers und die Situation, in die er das Wort hineinzusagen hat, die Gestalt des Wortes mitbestimmt.

Denn "die Weise, wie der Rückzug geschieht", wird zu einem "differenzierten Vorgang, in dem rationale Erinnerung, lehrende Weitergabe, pneumatisches Wort, ekstatisches Vernehmen (2.Kor.12,9!), Hineinbildung des Überlieferten in die je besondere Situation der Verkündigung und des Gemeindelebens und theologische Reflexion über das "Kerygma" vielfältig miteinander und nebeneinander auftreten"[135].

In dieser so entstandenen Predigt, dem gepredigten Wort, begegnet dem evangelischen Christen allerdings "Autorität", nämlich die "Autorität dessen, der gepredigt wird". Ihr hat der Glaubende sich "zu fügen, durch die Person des Predigers hindurch und gar über sie hinaus. Denn in der menschlichen Verkündigung begegnet" dem Menschen "das Wort, über wel hes jener nicht verfügt". Auch und gerade unter dieser Bedingung gilt es, daß "das 'Amt' - nicht bloß der je aktuale Dienst" - allein "aus der Vollmacht, die Jesus Christus im Heiligen Geist dem Wort beigibt"[136] lebt.

Die Verkündigung des protestantischen Amtsträgers ist also nicht nur eine "bloße Information" oder nur eine "berichtende oder informierende Rede" wie Schmaus es meint. Vielmehr versetzt das Wort "den Menschen in ein aktives Empfangen", denn die Gemeinde wird "durch das in ihrer Mitte

erklingende Wort zugleich aktuell in Anspruch genommen", denn die Verkündigung ist darauf aus, "Antwort zu sein" auf die Fragen der Menschen und auch Antwort von diesen Menschen in der Gestaltung ihres Lebens im Glauben "zu finden".
So wird die unter dem Wort versammelte Gemeinde durch dieses Wort "zurechtgewiesen", in eine ihr "vorgegebene aber nicht über sie gebreitete Ordnung und "Disziplin" versetzt und schon damit zur Gegenseitigkeit der brüderlichen Dienstleistung bestimmt: Die Verkündigung ist nach gemeinsamer reformatorischer Lehre selbst die Ausübung der potestas clavium und die Aufrichtung der als Dienstgemeinschaft sich wissenden Gemeinde"[137].

Brunner geht es darum, daß das in Jesus Christus geschehene Heil an alle Menschen vermittelt wird, weil das, "was in Jesus Christus zum Heil für alle Menschen geschehen ist, ... aus dem ewigen Tod nicht durch sein Vermittelt-werden zu mir hin und durch sein Angenommen-werden bei mir durch Glauben"[138] mich rettet. Dieses Vermittelt-werden kann aber nur durch einen "konkreten menschlichen Träger"[139] des Evangeliums erfolgen, der seine Verkündigung an der Schrift orientiert.
Die damit notwendigerweise verbundene Arbeit der Schriftinterpretation macht eine "Beauftragung von für diese Aufgabe geeigneten Personen"[140], die ihre jeweiligen menschlichen Gaben mit ins Spiel bringen müssen, notwendig, denn es geht "ja um Menschen, die unter ganz konkreten geschichtlichen und daher wandelnden Bedingungen leben und darin ernstgenommen werden sollen"[141]. Das Evangelium, das die Predigt dann verkündigt, wird durch den Dienst des "konkreten menschlichen Trägers" zu einer "geschichtlichen Größe" und prägt auf diese Art und Weise die "geschichtliche Wirklichkeit" der Menschen[142].
Denn auch wenn der Amtsträger durch die Ordination ein "Charisma" für sein Amt empfängt, "eine Vollmacht", die andere Christen nicht haben, also eine Vollmacht, die nicht aus der Taufe abgeleitet werden kann, die zwar die Taufe voraussetzt, aber allein durch die in der Ordination erfolgende Auswahl und Segnung erteilt wird, nämlich die Vollmacht zur öffentlichen Führung des Predigtamtes in seiner Fülle und Ganzheit", wirkt dieses "Amtscharisma" nicht "magisch" oder "mechanisch". Vielmehr will es "wie alle Charismen von dem damit Begabten aufgenommen, personal angeeignet, geübt, angefacht werden"[143].
Das bedeutet mit anderen Worten gesagt, daß die Beziehung zwischen der Gabe und dem Empfänger und Träger der Gabe "personal" bleibt. "Die Gabe wird nicht dinghaft versachlicht. Es ist mit dieser Gabe, die ja Charisma

ist, ähnlich wie mit dem in den Gläubigen wohnenden Geist, der betrübt werden kann, gegen den gehandelt werden kann"[144].
Der evangelische Amtsträger muß mit allen seinen menschlichen Fähigkeiten, sein Amt auszuüben suchen, um seiner Berufung gerecht zu werden. Dieses Problem stellt sich Schmaus bei der amtlichen Verkündigung, dem Setzen der Heilszeichen, nicht. Hier genügt es, wenn bei der "Spendung der Sakramente" der Priester, "der Spender die Absicht hat, ein in der Kirche übliches Christuszeichen zu setzen"[145]. Wenn der Priester dies tut, dann "zeigt Gott seine verborgene Heilsgegenwart an"[146]. Denn das "Konzil von Trient (DS 1608) hat erklärt, daß die sieben Sakramente in dem üblichen Sinne ex opere operato wirken, d.h. auf Grund des gesetzten Zeichens. Der Gegensatz hierzu ist eine Wirkung ex opere operantis, eine Wirkung also auf Grund der Gesinnung des Handelnden". Die Wirkung der Sakramente, ihre Heilswirksamkeit, "ist nicht abhängig von der Gesinnung, von der Heiligkeit oder Unheiligkeit des Spenders. Wäre sie dies, dann wäre der Empfänger hoffnungslos der Glaubenshaltung des Spenders ausgeliefert"[147]. "Gegen Luther" meint Schmaus jedoch hervorheben zu müssen, "daß, weil Christus selbst in dem Heilszeichen wirkt, diese Wirkung nicht wesentlich von der Gesinnung des Spenders bedingt ist"[148].
Schmaus sieht allerdings dann doch, daß bei der Wortverkündigung das personale, menschliche des Verkündigers mehr gefordert ist als bei dem Setzen der sakramentalen Zeichen, wenn er sagt: "Vielleicht darf man sagen, daß die Heilswirklichkeit des Wortes in höherem Maße als jene des sakramentalen Zeichens durch die Intensität des Glaubens und der Liebe des Verkündigers bedingt ist. Je mehr er selbst in seinem Glauben und in seiner Liebe offen ist für Gott, um so mehr bietet er Gott gewissermaßen die Chance, durch das Wort seiner Verkündigung hindurch den Hörer zu erreichen. Dennoch muß man hinzufügen, daß auch dem Worte der Verkündigung nicht jedes Element dessen fehlt, was wir das opus operatum nennen. Denn es ist ja hier letztlich der im Heiligen Geist wirkende Christus, der sich den Menschen zuwendet[149]".

Und bei diesem letzten Satz treffen sich alle drei Amtsverständnisse: Im Heilsgeschehen selbst handelt Gott, Jesus Christus und der Heilige Geist, indem er sich des vermittelnden Handelns von dafür beauftragten Mensch bedient.
Ziel des Amtshandelns ist dann nicht das Amtshandeln selbst, sondern das Gelingen des Lebens der Menschen, die über die Interaktion mit den Amtsträgern mit dem Evangelium konfrontiert werden, damit das Leben der Menschen in der durch diese Interaktion mit den Amtsträgern ange-

stoßenen und geförderten Interaktion mit Gott selbst und den Mitmenschen gelingt. Somit ist alles Amtshandeln nicht das tägliche Leben des Menschen mit Gott, sondern nur - das aber notwendigerweise - ein Vermittlungsvorgang der Begegnungseröffnung des Menschen mit dem in Jesus Christus geschehenen Heil in der jeweiligen Situation, in der der Mensch gerade zu leben hat.

Bei der Predigt des evangelischen Pfarrers findet das seinen Ausdruck in der Gestaltung der Predigt, die den Hörer dort anzutreffen und abzuholen versucht, wo er sich gerade befindet (149,2).
Bei dem katholischen Setzen der Heilszeichen ereignet sich eine heilshafte Begegnung zwischen den Menschen, die ja immer ihre jeweilige Lebenssituation in sich tragen, und Gott, was den Menschen getröstet und gestärkt in seinen Alltag zurückgehen läßt.
Bei den Sakramenten der Taufe, Firmung, Eheschließung und letzte Ölung - wie bei den evangelischen Amtshandlungen der Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung - werden diese konkreten Situationen in das Handeln der Amtsträger berücksichtigt, evangelischerseits in der Predigt und katholischerseits in der Gestaltung der Heilszeichen (149,3).

Beide, der katholische und der evangelische Christ, stehen dann vor der Aufgabe, dieses Geschenk der Gnade Gottes in ihrem Lebensvollzug sie bestimmen zu lassen, was sie in der Freiheit des allgmeinen Priestertums lutherischerseits und in der "relativen Eigenständigkeit" des Apostolats der Laien katholischerseits verwirklichen können[149]4. Womit sich zeigt, daß beide Konfessionen das Handeln des Amtsträgers für die Gemeinde als Förderung der Identitätsbalance und damit dem Gelingen des Lebens im Rahmen kommunikativen Handelns zwischen Partnern dienend verstehen, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen, was in diesem 4. Teil der Arbeit herauszufinden versucht werden sollte[149]5.

Nachem nun die konfessionell verschiedenen Amtsverständnisse miteinander verglichen worden sind, sollen nun mithilfe des Identitätskonzeptes von Krappmann das Gemeinsame und die Unterschiede herausgearbeitet, sowie Möglichkeiten und Grenzen der Kommunikation zwischen den Konfessionen erörtert werden.

4.5 Das Amt des Priester und das Amt des Pfarrers als Vermittlung von Glauben in die Gemeinde

4.5.1 Die Entstehung des Amts

Die Voraussetzung für die Begegnung zwischen Gott und Mensch ermöglicht, fördert und stößt immer neu den Vermittlungsdienst von Menschen an, den Gott selbst geschaffen hat.
Gott wurde in Jesus Christus Mensch, begab sich damit in die Bedingungen menschlicher Existenz, die es dem Menschen auferlegen angesichts immer

andersartiger Lebenssituationen in Interaktion mit anderen Menschen eine jeweilige eigene Identitätsbalance zu errichten, in der er sich den Problemen stellt und seine jeweils gefundene Lebensmöglichkeit in seinem Auftreten seinen Interaktionspartner gegenüber präsentiert[150].
Die Interaktion mit anderen Menschen ist aber dann nur für die eigene jeweils neu zu errichtende Identitätsbalance von Interesse, wenn man in ihr gerade durch und mit der Identitätspräsentation anderer Menschen eine über die eigene bisher hilfreiche, aber nun nicht mehr ganz ausreichende Identitätsbalance hinausführende Orientierung vermittelt bekommt, die sich mit der eigenen bisherigen Identität "amalgamiert" [165] und zu einer neuen der Situation gerechter werdenden Identitätspräsentation führt.
Dazu gehört die Erkenntnis, daß der Mensch auch Situationen bewältigen muß, in denen eine menschliche Interaktion nur symptomatisch helfen kann, aber nicht grundsätzlich. Es geht hier um die die ganze Person nichtende Vergänglichkeit des Menschen, dem Sterben, das man als Mensch nur lindern, aber nicht ohne Orientierung über den Tod hinaus sinnvoll bewältigen kann.
Dieser Grundsituation menschlichen Lebens hat Gott entsprochen, indem er in Jesus Christus Mensch geworden ist (Phil.2), um uns Menschen die Orientierungsmöglichkeiten zu geben, die wir für ein gelingendes Leben benötigen - und zwar über die Interaktion mit dem Menschen Jesu, der der Christus ist.
Durch Jesu Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen schenkte Gott den Menschen Interaktionsmöglichkeiten, die angesichts all dieser Situationen zur Identitätsbalance in Leben, Leiden und Sterben des Menschen verhelfen. Auch dergestalt, daß Menschen für andere ihr Menschsein durchhalten - stellvertretend, z.B. für Menschen in Hephata und Bethel.
Dies bietet Gott - der menschlichen Situation entsprechend - über die Interaktion an, in die er sich in Jesus Christus mit uns Menschen eingelassen hat. Das Leben mit Jesus vermittelte den Menschen, die mit ihm zusammen trafen, neue Identitätsbalancen - oftmals sehr überraschend - als Gestalten von Liebe und Vergebung, die sich im Glauben an den "Vater" im Himmel gegründet sieht.
Leiden und Tod Jesu ließen die Jünger aber in eine Identitätskrise geraten, in der das Bisherige sich nicht mehr als tragfähig erwies, weil Leiden und Tod die Gefährdung, das Ende und die unüberbrückbare Grenze für menschliche Bemühungen um Identitätsbalance darstellen.
Petrus gab z.B. in seiner dreimaligen Verleugnung seine bisherige Identitätspräsentation, die ja wesentlich durch die Interaktion mit

Jesus geprägt worden war auf - aus Angst davor, daß dann auch sein Leben vom Tode bedroht ist. Gott aber hat Jesus von den Toten auferweckt und dadurch eine erneute Begegnung zwischen Jesus und den Jüngern ermöglicht und somit die Errichtung einer neuen Identitätsbalance auch angesichts des Todes und im Sterben ermöglicht. Dies führte durch die Augenzeugen des Lebens, Leiden und Sterbens und Auferstehens Jesu, als den Offenbarungsträgern, zur Gründung der ersten christlichen Gemeinden.
So trat Petrus zu Pfingsten offen in Jerusalem vor die Menschen hin, die zuvor das "Kreuzige ihn!" geschrieen hatten und bekannte sich zu Jesus Christus (apg.2). Ebenso bekannte er sich sogar in Gefangenschaft in Jerusalem trotz der Drohungen zu Jesus Christus, den Gott von den Toten auferweckt hat (Apg.4). Die Apostel konnten also durch die durch Gott durch die Auferstehung Jesu erneut ermöglichte Interaktion mit Jesus ihre Identität in der Kontinuität ihrer Biographie neu errichten, ihrer Biographie, die ja durch die Interaktion mit Jesus entscheidend geprägt worden war.
Diese Neuerrichtung wurde in der Begegnung mit dem auferweckten Jesus mit der Sendung in alle Welt als dem Auftrag zur Vermittlung all dessen verbunden, was die Menschen in der Interaktion mit Jesu an Interaktionsmöglichkeiten zum Gelingen des Lebens in einer eigenen Identitätsbalance geschenkt bekommen haben. So sandte Jesus (Mt.28, wie Schmaus und Brunner sehen) als der Auferstandene die Apostel aus, die durch die Interaktion mit ihm wesentliche Lebensprobleme in der Zeit und für die Ewigkeit auszubalancieren gelernt hatten, damit auch andere Menschen - alle Welt - durch die Begegnung mit ihnen neue, christliche Orientierungsmöglichkeiten über ihre jeweilige Situation hinaus zum Bewältigen ihrer Lebenssituation erhalten, und durch die Interaktion mit den Aposteln zur Übernahme der christlichen Orientierung auf Jesus Christus und Gott selbst ein neues Leben wagen.

4.5.2 Die Entwicklung des Amtes

Die Menschen sind aber aufgrund der fortlaufenden Veränderungen, denen ihr Leben unterworfen ist, vor das immer gegenwärtige Problem gestellt, immer neue Identitätsbalancen zu errichten, in denen die jeweilige neue Situation berücksichtigt werden muß. Und das schafft Sorge und Angst vor der Zukunft, der Zeit, in der man ohne Jesu und ohne die Augenzeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu leben muß. Die christliche Gemeinde brauchte aber nicht auf die sie tragende Gegenwart Jesu Christi verzichten. Jesus verband mit dem Sendungsauftrag die Zusicherung seiner Gegen-

wart und die Gabe des Heiligen Geistes. So wie diese Zusicherung die Zukunft der Gemeinde ermöglichte und als der Grund der Möglichkeit von Identitätsbalance angesichts elementarer Bedrohung durch die Gegener der Gemeinde erlebt worden ist (vgl. Apg.4,8: Petrus, voll des heiligen Geistes sprach zu ihnen: "Ihr Obersten ...), so entnahmen die Apostel aus der Begegnung mit Jesus Elemente (Orientierungsangebote, Identitätsmöglichkeiten), die zur Gestaltung des Lebens in der Nachfolge Jesu und damit zur Gestaltung der Begegnung mit ihm selbst - im Vermittlungsvorgang und Gebet - dienen konnten.

In diesem Sinne ist die Ausführung von Schmaus zu verstehen, mit der er den Ursprung der Sakramente der katholischen Kirche begründet: "Indem Jesus die Kirche vorbereitete, hat er auch jene heiligen Zeichen vorbereitet, in denen die Kirche ihre Heilsaufgabe vollzieht. Jesus hat, wie wir sagen, die Sakramente "gestiftet". Sie haben indes wie die Kirche als Volk Gottes und Leib Christi ihre Kerngestalt und die darin wurzelnde Wirksamkeit erst gewonnen durch die Heilstätigkeit des von Christus gesandten Geistes und durch den freien Gehorsam der ersten Jünger, welche unter dem Impuls des Heiligen Geistes die Hauptintentionen Christi realisiert haben"[152]. So liegt nach Schmaus die Wurzel der Sakramente im "apostolischen Zeitalter. Ihre zeichenhafte Gestalt wurde jedoch auch jenseits des 1.Jahrhunderts entsprechend den Bedürfnissen der Zeit weiterentwickelt, ohne daß der Symbolkern jemals verlassen worden wäre. In dem letzten Moment drückt sich die durchhaltende Kraft des Ursprungs aus"[153].

Damit macht Schmaus deutlich, daß die Gestalt der Kirche eine Fortentwicklung der durch Jesus Christus angestoßenen Glaubensgemeinschaft darstellt, die aufgrund des Verständlichmachenwollens der frohen Botschaft in jede Zeit, unter den jeweiligen Lebensbedingungen jeweils neue Formen der Gemeinschaft entwickeln muß. Der Weg der Boten Jesu führte also in konkrete, religiös und kulturell geprägte Beziehungsfelder, die dann verschiedene Formen der christlichen Identitätspräsentation notwendig machten und dann auch die Gestalt der vier verschiedenen Evangelien und der auf konkrete Konflikte in den Gemeinden reagierenden und sie zu lösen suchenden Briefe des Apostels Paulus und anderer annahmen, eine Gestalt, die zum Kanon der Schriften zusammengefaßt worden ist, die norma normans jeglichen Christsein wurden, das die Treue zum Ursprung in Jesus Christus zu bewahren sich bemüht. Die Notwendigkeit, unter verschiedenen kulturellen, sozialen und damit geschichtlich sich wandelnden Zusammenhängen Christsein und Kirche verantwortlich zu gestalten, führte zur Entwicklung von Kirchentümern, die einem bestimmten Grundverständnis der

Gestaltung christlichen Glaubens folgen, wie z.B. die katholische Kirche mit ihrer Gestaltung der Vermittlung des Glaubens mit sakramentalen Zeichen[154]. Dabei blieb man sich immer bewußt und hat dies an der Unterschiedenheit der Wirkung des Zeichensetzens als ex opere operato und ex opere operantis durchgehalten, daß die Zeichen nicht "ex opere operantis, eine Wirkung also auf Grund der Gesinnung des Handelnden"[155] hervorrufen, sondern ex opere operato, auf Grund des gesetzten Zeichen selbst, daß also "die Sündhaftigkeit eines Spenders die Heilswirksamkeit ... nicht verhindert, weil die gesamte kirchliche Gemeinschaft Spenderin ... ist, weil letztlich der Heilige Geist das Heil gewährt"[156]. Damit hat man den Glauben durchgehalten, daß alles Handeln eines Priesters letztlich heilswirksames Handeln Gottes ist und nur deshalb überhaupt möglich ist. Luther hat dies dann aus seiner Lebenssituation heraus radikaler durchgeführt, indem er in der nicht so wie die sakramentalen Zeichen greifbaren Verkündigung des Wortes den der Schrift gemäßesten Weg der Vermittlung des in Jesus Christus geschehenen Heils gesehen hat, weil er darin die geringste Möglichkeit gesehen hat, die Vermittlung als ein Werk des Menschen mißverstehen zu können. Luthers Grunderkenntnis bestand darin, daß der Mensch gerecht werde allein aus Glauben durch die Gnade Gottes, die in der Verkündigung des Wortes vernommen und im Glauben angenommen wird und im Leben als Liebe Gestalt gewinnt.

4.5.3 Das Gemeinsame und Verschiedene des katholischen und reformatorischen Amtsvollzugs

Beide Formen der Vermittlung, die katholische und die reformatorische, die als Interaktion der Amtsträger mit den Gemeindegliedern sich vollziehen, wollen der Interaktion der Menschen mit Gott und in dessen Folge der Interaktion der Menschen untereinander dienen, indem sie Gestaltungen der jeweiligen Vermittlungsgrundverständnisse hervorbringen, die eine Gesamtbestimmung des Lebens ermöglichen, von der Wiege bis zur Bahre, und auch besondere Verständnisse des Amtes enthalten, die dieser Vermittlungsform entsprechend, den Menschen dienen. Katholischerseits geschieht das unter dem Verständnis der Gesamtsakramentalität der Kirche, die ihre amtliche Gestalt in den 7 Sakramenten gewinnt, wie oben dargestellt worden ist. So kann man für die Interaktion Gottes mit dem katholischen Christen unter der Berücksichtigung der notwendigen (dem katholischen Symbolsystem entsprechenden) Vermittlung durch den Priester sagen: "Unter der durch das sakramentale Wirken der Kirche vermittelnden Gnade ist ... die Selbstmitteilung Gottes als ein personales Element zu verstehen" die "neue Qualitäten des die Selbstmitteilung Gottes annehmenden Menschen im Ge-

folge hat"[157]. Wie tief das als Sakramentalität verstandene Wesen der Kirche in das persönliche Leben des Gläubigen gestaltend eingreift, zeigen die Sakramentalien, unter denen man "Segnungen und Weihungen, in denen die Kirche über bestimmte Gegenstände betet, auf daß diejenigen, welche sie gebrauchen, im Glauben und in der Liebe wachsen"[158], versteht. Da das sakramentale Wirken der Kirche in ihren sieben Sakramenten "Verdichtungen der Gesamtsakramentalität" sind "wie sie den Lebenssituationen des einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft entsprechen"[159], sorgt die katholische Kirche dafür, daß der katholische Christ von der Wiege bis zur Bahre über die katholische Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens sich Gott zu nähern einübt und ausübt, und daß sie in der Kontinuität mit den Anfängen und in der Einheit mit allen katholischen Gemeinden der Gegenwart bleibt. Denn die Priesterweihe, die als Sakrament der Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes, als gemindert apostolische Nachfolgeschaft an der Fülle der Bischofsweihe teilhat, die ihrerseits nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums Vollmacht hat, soll durch die damit verliehene Fähigkeit des heilwirksamen Setzens der sakramentalen Zeichen dafür Gewähr bieten. Evangelischerseits gewinnt die Rechtfertigung allein aus Gnaden Gestalt als "Gesamtbestimmung des Lebens als Annahme der Verheißung, Vertrauen und neues Leben, aus dem auch eine Erneuerung der menschlichen Kommunikation hervorgehen (CA, Apologie: De justificatione)"[160]. Die Erörterungen dieser Gestaltwerdung des Rechtfertigungsglaubens im Teil III dieser Arbeit haben zu zeigen versucht, daß auch im Vermittlungsgeschehen auf evangelischer Seite etwas sichtbar, konkret wird, und zwar in der Konkretheit, Situationsgemäßheit des vermittelnden Handelns des Pfarrers, eben als "Auftreten und Predigt"[161]1, und in den Folgerungen, die die Gemeindeglieder daraus für ihre Interaktionen und für die in ihnen zu errichtenden Identitätsbalancen ziehen. Auch wenn die evangelischen Kirchen nur wenige Sakramente haben, so haben sie doch in der Gestalt der Amtshandlungen das Pendant zur katholischen Sakramentenzahl sich erhalten und damit auch den Mitgliedern ihrer Kirchen die Möglichkeit bewahrt, in diesen Krisen- und Knotenpunkten des Lebens in der Interaktion mit den Amtsträgern "von außen her" eine neue Orientierung und damit neue Identitätsbalance im Angesichte Gottes errichten zu können, damit das Leben gelingt[161]2. Damit zeigt sich eine erneute Gemeinsamkeit zwischen der katholischen und evangelischen Konfession, die aber keine Gleichheit ist, vielmehr in der Durchführung eine grundsätzliche Unterschiedenheit deutlich werden läßt. Gemeinsam ist, daß durch das Vermittlungshandeln der Amtsträger die Inter-

aktion, die Begegnung der Menschen mit Gott und die Interaktion der Menschen untereinander angestoßen und immer neu gefördert wird. Bei beiden geht es um die Vermittlung und Vergewisserung von Gottes Gnade für den Menschen in seinen konkreten Lebenssituationen, sei es dadurch, daß er sie im Zeichen glaubend "begreift", weil Gott sich in seiner Verheißung an die Zeichen gebunden hat, oder sei es, daß der evangelische Christ den Worten des Amtsträgers glaubt, der "in der apostolischen Lehre bleibt und ihr gemäß sein Amt führt" und unter dieser Voraussetzung "Botschafter an Christi Statt" ist, "dem das Wort gilt: "Wer euch hört, hört mich""[162]. Die katholische und die reformatorische Kirche haben den gleichen Ursprung und das gleiche Ziel, sie unterscheiden sich aber grundsätzlich in der Vermittlungsgestalt des christlichen Glaubens, sodaß bei aller gerade bis ins Tiefste gehenden Gemeinsamkeit eine Gleichheit nicht gegeben ist.

4.5.4 Grenzen der Kommunikation zwischen den Konfessionen

In diesen konkreten Vermittlungsgestalten christlichen Glaubens gründen die Grenzen der Interaktionsmöglichkeit zwischen den Konfessionen. Weil sie notwendigerweise eine Gesamtbestimmung des Lebens der Glaubenden darstellen und weil sie ihrem Auftrag entsprechend ja auch dazu verhelfen wollen, ja auch von den Gemeindegliedern dazu gebeten werden, erweisen sie sich - und wirken sich dementsprechend aus - als Ausdruck eines in sich geschlossenen Gesamtsystems christlichen Glaubens, das - wie die Erörterungen über eine sog. ökumenische Trauung[163] gezeigt haben - die Biographie der Menschen auf verschiedene Art und Weise prägt, sodaß der katholische Christ sich in seiner Kirche einfach zuhause fühlt und sich in der evangelischen Kirche als fremd erlebt, weil ihm dort vieles fehlt - an sichtbaren Zeichen der Gegenwart Gottes - vom Weihwasser angefangen, über den Geruch des Weihrauchs bis zur Anwesenheit Jesu Christi in der konsekrierten Hostie, vor der man sich bekreuzigend kniet. Hierin zeigt sich, wie tief die konfessionell verschiedenen Vermittlungsgestalten das Empfinden der Menschen prägt, weil diese Vermittlungsgestalten über die Interaktion mit den Amtsträgern konkrete Orientierungsangebote zur Errichtung ganz persönlicher Identitätsbalancen zur Wirkung bringen. Die Interaktionen zwischen Gemeindeglied und Amtsträger sind ja auch ganz persönliche individuelle Vergänge, aber eben wegen des konfessionell verschiedenen Interpretationspotentials den Menschen auf andere Weise prägend. Dies beginnt in frühester Kindheit und läßt den Christen jeweils bestimmte Formen plausibel und vertraut werden, sodaß im Konfliktfalle die jeweils eingeübte Vermittlungsgestalt zum Trost gereichen kann (vgl. der Arbeit S.92-116).

Ein sterbender Katholik, der einen Seelsorger an sein Sterbebett ruft, wird vom worthaften Zuspruch der gnädigen, liebenden und darum ihn auf ewig tragenden Gegenwart Gottes durch einen evangelischen Pfarrer nicht den Trost erfahren können wie durch den zeichenhaften Zuspruch des katholischen Priesters in der Letzten Ölung. Wohingegen einem evangelischen Christen durch den worthaften Zuspruch des Pfarrers - aber auch eines anderen Christen - Gottes gnädige und liebende Gegenwart gewiß werden kann und wird[164]. Evangelische Gemeindeglieder sagen, daß es in der katholischen Kirche unangenehm riecht, was ein katholischer Christ vom Weihrauch nicht so empfinden würde, weil der Weihrauch ein Teil des sakramentalen Zeichens ist, das den ganzen Menschen - also auch über das Sehen und Riechen - zu erreichen sucht. Eine Teilnahme eines protestantischen Christen an der katholischen Eucharistiefeier (und umgekehrt) bewirkt somit eine allmähliche Veränderung in diesem Christen in Richtung auf eine katholische Frömmigkeitspraxis und dann auch Lebensgestalt, auch wenn die bisherige Prägung nie ganz verloren gehen wird, denn der damit sich vollziehenden "Identitätstransformationen", die in der Regel das gesamte Leben der Menschen durchziehen, "müssen die Individuen ihre jeweilige Identität nicht vollständig neu entwerfen. Zunächst negierte Erfahrungen aus früheren Interaktionen fließen schließlich doch in die neue Selbstdarstellung ein. Früher bewährte und neuübernommene Identitätszüge amalgamieren zur neuen Identität"[165]. Da die evangelische und die katholische Konfession so verschieden voneinander sind, muß sich der Mensch entscheiden, wo er sich binden will - vor allem binden will, damit die interkonfessionellen Inkonsistenzen, die sich ja auch in sich gegenseitig ablehnenden und damit infragestellenden theologischen Äußerungen in der Frömmigkeitspraxis und im Frömmigkeitsvollzug selbst auswirken, den Menschen nicht innerlich zerreißen.

Denn einmal lebt man davon, daß man von einer Gemeinschaft von Menschen in seiner eigenen Persönlichkeit angenommen wird. Diese Identität "wird dem Individuum zuerkannt, das gerade unter der Ausnutzung der Identitätsnormen der anderen und im Medium gemeinsamer Symbolsysteme seine besondere Individualität festhalten kann"[166].

Zum anderen unterstellt die dieser Arbeit zugrundegelegte Konzeption von "balancierender Identität" nicht "Harmonie, sondern die Struktur der Interaktionsprozesse verlangt gerade, divergierende und widersprüchliche Erwartungen, unzureichende Bedürfnisbefriedigung und nicht voll gelingende Versuche der Übersetzung subjektiver Interpretation und Intentionen auszuhalten und nicht zu verdrängen"[167].

Es gibt aber Inkonsistenzen, die die synthetisierende Kraft des Ich zur kompromißhaften Identitätsbalance überfordern, und damit grundsätzliche Entscheidungen verlangen. Dies gilt von den dargestellten Vermittlungsgestalten christlichen Glaubens, die hier beide als christlich verstanden und akzeptiert werden, die aber gleichwohl um der Integrität der menschlichen Person willen eine Entscheidung von dem Interaktionspartner erwarten, als was er sich nun präsentieren will. "Die Identität stellt dar, wie das Individuum im Horizont der Anforderungen der derzeitigen Interaktionspartner seine eigenen Erwartungen und Bedürfnisse verstanden wissen will, die von seiner Beteiligung an anderen Interaktionssystemen, von den zu einer Biographie verknüpften früheren Weisen des Auftretens in sozialen Beziehungen und von den Antizipationen möglicher künftiger Interaktionssituationen abhängen"[168]. Damit wird der Mensch zu einer Stellungnahmee zu einem der Kirchentümer gefordert, um irgendwo zuhause sein zu können.

4.5.5 Eine Möglichkeit der Veränderung der Konfessionen

Man kann aber Elemente der anderen Konfession in die eigene Selbstdarstellung mit aufnehmen, so man dennoch deutlich machen kann, wo das Schwergewicht liegt, in der Kontinuität der Vermittlungsgestalt. Darin zeigt sich die Möglichkeit der Veränderung der Vermittlungsgestalten an. Schmaus betonte z.B. die Bedeutung des Laien in der Kirche, die seit dem 2. Vatikanischen Konzil lehramtlich als das "Apostolat der Laien" vertreten wird und eine zunehmende Beteiligung der Laien zur Folge hat, ohne allerdings dabei die Verschiedenheit des Personseins in der Kirche aufzuheben, die für die katholische Kirche fundamental ist. Zudem hat das 2. Vatikanische Konzil gegenüber dem Konzil von Trient, das "mit großem Nachdruck die kultische Tätigkeit des Priesters gelehrt" hat, "die notwendige Ergänzung vorgenommen und die Verkündigungsaufgabe als den ersten Dienst und die Grundlage jedes weiteren priesterlichen Dienstes proklamiert". Dabei wird die Verkündigung nicht als "bloße Information, sondern als Heilsmitteilung" verstanden, die am dichtesten und konzentriertesten in der Feier der "Eucharistie" zum Tragen kommt; womit die Eucharistie eine "Verkündigung" ist, "die sich in sichtbaren Zeichen verleiblicht"[169]. Auch wenn also die Kirche, "wie sie im Sakrament je Ereignis wird, auch in ihrem kerygmatischen Wort je Ereignis"[170] wird, liegt der Schwerpunkt eindeutig beim sakramentalen Zeichen, dem gegenüber das Verkündigungswort kein "wirksames", sondern "bloß ein ansagendes Zeichen"[171] darstellt.

Diese Art der Betonung des Laienelementes und der Aufnahme der Wortverkündigung in das katholische Verkündigungsgeschehen ist eine interpretative Integration reformatorischer Grundsätze in die katholische Kirche. "Diese Interpretation" des Laienelementes und der Wortverkündigung "ist ein Vorgang der Integration"[171]2, und stellt die "Kontinuität" und die "Konsistenz" der katholischen Glaubensgestalt her[171]3.

4.5.6 Die Frage nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter

Die gegenseitige Anerkennung der Ämter müßte zur Folge haben können, daß jeder der Amtsträger in jeder Konfession als Amtsträger handeln könnte. Das ist aber bei der Grundverschiedenheit der katholischen und evangelischen Amtsverständnisse und Vermittlungsgestalten christlichen Glaubens nicht möglich. Was das Vergleichen der Amtsverständnisse, besonders die Erörterungen über die "Bedeutung der Person des Amtsträgers für die Ausübung seines Dienstes"[172], gezeigt haben.
Eine gegenseitige Anerkennung der Ämter würde als Ergebnis nur die Verwirrung und damit Orientierungslosigkeit der Gläubigen hervorrufen, weil damit auf einmal alles für jeden sinnvoll wäre, und damit auch notwendig als Vermittlungsgestalt als für den Trost genügend hinzunehmen wäre, sei es als Zeichen- oder Wortgestalt. Das wäre für den Einzelnen in seiner persönlichen Identitätsbalance kaum integrierbar. Das Amtshandeln eines evangelischen Amtsträgers kann in der Regel einem katholischen Christen kaum auf evangelische Weise dienen, und ein katholischer Priester wird einem evangelischen Christen kaum auf katholische Weise helfen können. Denn im Amtshandeln hat sich der Amtsträger "auf den Interaktionspartner einzustellen", um ihm gerecht werden zu können. Auf diese Weise kann er herausfinden, welche Erwartungen der andere an ihn hegt. Er muß versuchen, "die Situation aus dessen Perspektive" zu betrachten. In seine eigene Identitätsdarstellung, die Antwort auf die Situation des Gemeindegliedes zu sein versucht, muß der Amtsträger die Erwartungen und die Perspektive des Gemeindegliedes aufnehmen, denn "die Identität des Individuums" ist beides zugleich: "antizipierte Erwartungen des anderen und eigene Antwort des Individuums"[173].
Wichtigste Voraussetzung für die Leistung, "die Einstellung eines Interaktionspartners zu antizipieren", ist, "daß ein System von Symbolen zur Verfügung steht, über deren Bedeutung sich die Interaktionspartner hinreichend einig sind. Bei diesen Symbolen kann es sich um signifikante Gesten handeln, die Intentionen und Erwartungen ausdrücken. Vor allem aber ... "vokale Gesten", nämlich ... die Sprache, die dadurch Interak-

tion erst ermöglicht, daß ihre Zeichen in Symbole verwandelte Bedeutungen darstellen, die sich an als intentional begriffenes Rollenhandeln knüpfen. Mit Hilfe sprachlicher Symbole, die im Sprechenden und Hörenden dieselbe Reaktion hervorzurufen vermögen, kann jeder Interaktionspartner die Erwartungen des anderen antizipieren, und diese wiederum können seine Einstellungen vorwegnehmen"[174]. Diese Fähigkeit hat der Amtsträger erlernen müssen. Er hat sich durch einen langen Lernprozeß von seiner bisherigen Situation als eines Gemeindegliedes in die Situation des Gegenübers zur Gemeinde entwickeln müssen, was von ihm Identitätsleistungen neuer Art verlangt, Identitätsleistungen, die von einem Gemeindeglied in der Regel nicht erwartet werden, was im Teil III der Arbeit unter "Der Übergang vom "Glaubenden" zum "Pfarrer" in die Situation des "Gegenübers" zur Gemeinde"[175] darzustellen versucht worden ist. Diese "Identitätstransformationen werden durch institutionalisierte Vorkehrungen unterstützt", die dem künftigen Amtsträger helfen sollen, "die Erwartungen der anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren"[176], d.h. in der Folge in der eigenen Identitätspräsentation und dem Anbieten von die Identitätsbalance des Gemeindegliedes fördernden Interpretationsmuster zu berücksichtigen. Dieser Vorgang der Identitätstransformation läßt den Amtsträger in seine Konfession und ihre spezifische Vermittlungsgestalt hineinwachsen, sodaß er in der Regel nur seinen Gemeindegliedern gerecht zu werden vermag.

4.5.7 Gründe für die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kommunikation zwischen den Konfessionen

Es ist aber zu bedenken, daß die Konfessionen nur - aber das notwendigerweise - Vermittlungsgestalten des christlichen Glaubens darstellen zur Ermöglichung und Förderung des irdischen Lebens der Menschen untereinander im Angesichte Gottes. Das bedeutet, daß es letztlich nicht um diese Vermittlungsgestalten selbst, sondern um das Gelingen des Lebens der Menschen im Angesichte Gottes geht. Es geht m.a.W. nicht um das christliche Symbolsystem, sondern um die Interaktion des Menschen mit Gott und untereinander[177].

Diese Erkenntnis sollte dann aber auch zur grundsätzlichen Anerkennung des Christlichen der anderen Konfession führen, was in der Ökumenizität der Taufe ja geschehen ist, und sich damit die jeweilige Konfessionsverschiedenheit zuerkennen ohne sich darin selbst zuhause fühlen zu müssen. Diese Erkenntnis, daß die Konfessionen notwendige Vermittlungsgestalten des christlichen Glaubens sind, sollte dazu führen, daß man sich ihrer

auch durchgängig als solcher bedient. Sie selbst also nicht absolut setzt, ohne dabei den richtigen Gedanken aufgeben zu müssen, daß es wegen der eigenen durch die Biographie bedingten Bindung an das eigene konfessionelle Symbolsystem außerhalb der eigenen Kirche für einen selbst es kein Heil gibt, ohne aber dadurch eventuell eintretende Veränderungen ausschließen zu wollen und zu können, denn Teilnahme an Interaktionen erfordert wegen der Notwendigkeit zur Errichtung neuer Identitätsbalancen, die immer neue Elemente integrieren müssen, die stete Veränderung der eigenen Identität.
So sollte analog zum Gedanken Jesu "Der Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat" das Gelingen des Lebens des Menschen höhergestellt werden als die jeweilige Vermittlungsgestalt der Kirche, die ja ihrerseits dem Gelingen des Menschen dienen will und kann, weil sie der Interpretation bedürftig und auch offen ist. Dies gewinnt u.a. an den Begegnungsstellen zwischen den Konfessionen an Bedeutung, wenn Menschen sich kennen und lieben lernen und dann merken, daß sie zwei verschiedenen Konfessionen angehören.

4.5.8 Folgerungen für die Verwirklichung einer notwendigen Kommunikation zwischen den Konfessionen

Es gehört zu den Amtspflichten der Amtsträger, die ihren Teil zur Eheschließung beizutragen haben, in dieser Situation den Verlobten und Ehepartnern zur Seite zu stehen, damit ihr Vorhaben gelingen kann. Das erfordert vom Amtsträger eine gute Kenntnis der jeweils anderen konfessionellen Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens, um auf angemessene Weise die die Identitätsbalance der beiden Menschen prägenden konfessionellen Elemente und Bindungen wahrzunehmen und sie somit in seiner eigenen - die Interaktion der Verlobten und des Ehepaares fördernden - Identitätspräsentation sachgerecht berücksichtigen zu können. Diese gute Kenntnis kann durch Begegnungen zwischen den Amtsträgern der Konfessionen entstehen, die aber nicht als Vereinigungsgespräche konzipiert werden sollten. Denn die Vorgabe kann die Begegnungen mit Erwartungen belasten, irgendein Ergebnis des Nähergekommenseins vorweisen zu müssen, weil man ansonsten umsonst zusammengekommen sei. Außerdem begegnet man sich in einer Situation, die zustandegekommen ist, weil man eben konfessionell verschieden geprägt ist, und will dann aber die eigene Identität aufgeben. Gespräche, Begegnungen, die allein dem Verständnis des anderen dienen, verhelfen - ohne Identitätsaufgabeprobleme - auch zu einer besseren Erkenntnis der eigenen Glaubensgestalt.

Begegnungen aber, die auch mit dem Ziel zustandekommen, um anderen zu helfen, sind nur dann möglich, wenn trotz grundsätzlicher Verschiedenheit von anderen das jeweilige Symbolsystem einen "Reflexionsspielraum" und die Möglichkeit der "Uminterpretation" den Mitgliedern zugesteht, was bei beiden erörterten konfessionellen Symbolsystemen - zwar auf verschiedene Weise - der Falle ist[178]. Somit können durch Interaktionen der Amtsträger Möglichkeiten entstehen, die die konfessionsverschiedene Ehe fördern, wie es das Beispiel der sog. ökumenischen Trauung im Teil II der Arbeit zu zeigen versucht hat. Die "Notwendigkeit zur Interaktion", in der sich die beiden Ehepartner "trotz disparater Erwartungen" konfessioneller Art stehend erleben, führte für sie - über ihre Interaktionen mit den konfessionell verschiedenen Amtsträgern - "jeweils ein noch nicht dagewesenes Element in den Interaktionsprozeß ein", nämlich die "als-ob"-Übernahme der Erwartungen des anderen in der Gestalt der sog. ökumenischen Trauung[179]. Diese Trauung ist ja auch aus der Notwendigkeit entstanden, die Amtsträger gesehen haben, daß die Interaktion zwischen Ehepartnern trotz disparater Erwartungen konfessioneller Art doch möglich sein oder gemacht werden sollte.

Für die Amtsträger brachte die Interaktion über dieser Problematik auch "ein noch nicht dagewesenes Element in den Interaktionsprozeß ein", nämlich eine "als-ob"-Anerkennung der Ämter, allerdings als ein dem anderen Zugestehen, daß sein Amtsvollzug in seinem jeweiligen Zusammenhang seinen christlichen Auftrag und Sinn für das Ehepaar erfüllt. Dies zeigt sich daran, daß diese gemeinsame kirchliche Trauung immer nur eine katholische oder evangelische Trauung ist - jeweils unter der Mitwirkung des anderen Amtsträgers, der in seinem Auftreten die jeweils andere Konfession repräsentiert. Dabei handeln die Amtsträger zwar gemeinsam, ohne dabei das Gleiche zu tun. Sie wirken an der Trauung mit und achten dabei die jeweilige Prioritätensetzung - als katholische oder evangelische Trauung - ohne sich selbst dabei aufzugeben. Sie stellen damit in ihrem Auftreten (in Amtstracht und Handeln) eine prekäre Balance dar, die nach den Erfahrungen mit solchen Trauungen eine Möglichkeit für bewußt konfessionell verschiedene Christen dar, den anderen jeweils zu akzeptieren, indem nicht durch Negierung des anderen "die Identität falsch zu stabilisieren versucht wird", sondern vielmehr "konsequent an ihrem balancierenden Charakter festzuhalten"[180] sich bemüht wird, weil man eben von dem immer offenen und damit der Veränderungen unterworfenen Charakter von Identität auszugehen sich bemüht. Diese prekäre Balance beinhaltet aber als Balance immer den Standpunkt des anderen mit, der nur solange als Interaktionspartner ernstgenommen wird, sofern er eine eigene Iden-

tität hat. Diese prekäre Identitätsbalance gilt zwar nur für die jeweilige Interaktionssituation, obwohl die mithilfe der Amtsträger gelungene Interaktion die Hoffnung gibt, daß auch die Interaktionen in der Zukunft der Ehe gelingen können. Und gerade diese Hoffnung zu ermöglichen, ist u.a. der Dienst, den die Amtsträger dem Ehepaar zu leisten haben[181].

Dies alles zeigt, daß die Kommunikation mit und zwischen den Amtsträgern dazu dienen soll, die "Bemühungen um Identität" z.B. von Eheleuten, die "sich in einem vorgezeichneten Bezugsfeld sozial akzeptierter Problemlösungsstrategien" bewegen müssen, um von anderen anerkannt zu werden, zu fördern. Die Ehepartner versuchen "zwar nach Kräften, sich als identische festzuhalten, um sich als Interaktionspartner zu behaupten; ob die Lösung des Identitätsproblems erfolgreich ist oder nicht, kann jedoch nur in Kenntnis der Struktur sozialer Rollenbeziehungen, in denen das Individuum sich bewegt, und der Interpretationsschemata, die ein gemeinsames Sinnverständnis herstellen, beurteilt werden"[182]. Die Amtsträger der Kirchen haben diese Kenntnis in der Regel nur für die eigene Konfession; sie sollten ihre Kenntnis auf die anderen Konfessionen ausweiten. Dem soll die Interaktion dienen, die ein Gesamtverständnis der anderen Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens eröffnet. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß "der verständlichen Übersetzung der Ich-Identität", die ein Mensch in der Orientierung an seine Konfession gewonnen hat, "Grenzen gesetzt"[183] sind. Das gilt schon innerhalb der eigenen Konfession und erst recht in der Interaktion mit den Christen anderer Konfessionen, mit denen man als Amtsträger auf der Gesprächsebene, und auf der Vermittlungsebene - nur auf einer "als-ob" Basis - sich gegenseitig "antreffen" kann.

Es bleibt immer eine - wenn auch manchmal anziehende Fremdheit.

4.6 Zusammenfassung

Der Ausblick auf in den katholischen und evangelischen Kirchen geltende Amtsverständnisse hat erbracht, daß auch die dogmatischen Amtsverständnisse nicht allein von den Normen ausgehen, die an die Amtsträger zur Erfüllung vorgegeben werden, sondern daß man vielmehr für den Amtsvollzug entscheidendes Gewicht auf die Person des Amtsträgers legt[184]. Es zeigt sich auch gerade an dieser Stelle am deutlichsten der grundlegende Unterschied zwischen dem katholischen und den evangelischen Amtsverständnissen. In der nachfolgenden Darstellung des Gemeinsamen der Amtsverständnisse beider Konfessionen, sowie der Möglichkeit und der Grenzen der Kommunikation zwischen den Amtsträgern mithilfe des Identitätskonzeptes

von Krappmann zeigte es sich, daß die konfessionell unterschiedlichen Amtsverständnisse das Handeln ihrer Amtsträger für die Gemeinde als Förderung der Identitätsbalance und damit dem Gelingen des Lebens im Rahmen kommunikativen Handelns zwischen Partnern dienend verstehen können, die einander den Anspruch auf zu wahrende Identität zugestehen[185].

Deshalb kann man als das beiden Konfessionen Gemeinsame sagen:

1. Die Menschen sind auf Interaktionen angewiesen, die ihnen neue Identitätsmöglichkeiten zur Bewältigung ihrer Lebensprobleme bieten - für die Zeit und die Ewigkeit[186].

2. Das Angebot einer Interaktion, die dieser Anforderung zu genügen in der Lage ist, hat Gott den Menschen in Jesus Christus gemacht[187].

3. Jesus Christus hat, damit diese Interaktionen auch nach seinem Gehen zum Vater weiterhin möglich bleiben, Menschen diese Art der Heilsvermittlung übergeben-der Gemeinde das Amt der Heilsvermittlung geschenkt[188].

4. Das Amt der Heilsvermittlung hat eine jeweils verschiedene konkrete Ausgestaltung in der Entwicklung der Zeit genommen, die aber in ihrer Weise weiter dem Auftrag Jesu gerecht wird[189], wissend, daß letztlich zu allem Amtshandeln Gott seinen Segen geben muß[190].

5. Vor jedem Handeln des Amtsträgers liegt die konfessionell verschieden geprägte Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens, der der Amtsträger verpflichtet wird und ist[191].

6. Veränderungen der jeweiligen Vermittlungsgestalten und darin auch der Amtsverständnisse können nur in der Kontinuität mit dem jeweiligen Gesamtverständnis erfolgen, um dem einzelnen Christen die Integrität seines Glaubens und damit die Glaubwürdigkeit der Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens zu erhalten[192].

7. Eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ist somit nur in einer "als-ob"-Anerkennung möglich, die ihren Ort allein in der gemeinsamen Interaktion für die Angehörigen beider Konfessionen hat, und nur als ein dem anderen Zugestehen, daß sein Amtsvollzug in seinem jeweiligen Zusammenhang seinen christlichen Auftrag und Sinn z.B. für dies Ehepaar erfüllt, verstanden werden kann[293].

8. Damit würde u.a. ernstgenommen, daß die Konfessionen nur - aber das notwendigerweise - Vermittlungsgestalten des christlichen Glaubens darstellen zur Ermöglichung und Förderung des irdischen Lebens der Menschen untereinander im Angesichte Gottes[194].

Das bedeutet, daß es letztlich nicht um diese Vermittlungsgestalten selbst, sondern um das Gelingen des Lebens der Menschen im Angesichte Gottes geht.

Es geht m.a.W. nicht um das christliche Symbolsystem, sondern um die Interaktion des Menschen mit Gott und untereinander[195].

9. Diese Erkenntnis sollte dann erstens zur grundsätzlichen Anerkennung des Christlichen der anderen Konfession führen, und zweitens die Kommunikation zwischen den Amtsträgern fördern, damit an den Begegnungsstellen zwischen den Konfessionen, z.B. bei den Mischehen, das Vermittlungshandeln der Amtsträger zum Gelingen des Lebens im Angesichte Gottes beitragen kann[296].

Anmerkungen

1.Teil der Arbeit

1.1 Lothar Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1972[2] Texte und Dokumente zur Bildungsforschung
(Abkürzung: Krappmann, S.)

1.2. Michael Schmaus, diese Arbeit, S. 158 Anm. 1
Peter Brunner, diese Arbeit, S. 18o Anm. 1
Otto Weber, diese Arbeit, S. 192 Anm. 1

2. In diese Richtung geht die Bestimmung des Pfarrergesetzes der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, vom 2o.April 1956(Amtsblatt 1956, S.79, §28(3): "Der Pfarrer darf nicht dulden, daß ein Glied seines Hausstandes durch sittenloses, unehrenhaftes oder kirchenfeindliches Verhalten Ärgernis gibt."

§28(2)[1] "Der Pfarrer hat dahin zu wirken, daß sein Ehegatte nicht eine berufliche oder gewerbliche Tätigkeit ausübt, die seinem Dienst in der Gemeinde abträglich ist".
1) In der Fassung des Kirchengesetzes vom 7.Dez.1970 (ABL.1971 S.12)

3. Walter Bernet, Zwischen Priester und Funktionär. Zum Verständnis des Pfarrerberufs. in:Kontexte Band 2(1966),hrsg. Hans Jürgen Schultz S.106-112 (Abkürzung: Bernet, S.)

4. Rudolf Bohren, Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit? Dritte, ergänzte und erweiterte Auflage 1968 in: Theologische Existenz heute Nr.147, hrsg. von Karl Gerhard Steck und Georg Eichholz, München, 1968 (Abkürzung: Bohren, S.)

5. Karl Wilhelm Dahm, Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte. München 1971 (Abkürzung: Dahm, S.)

6. Yorik Spiegel, Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht. Aus dem ökumenischen Institut der Universität Bochum
in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute.
München-Mainz 1973, S.93-121 (Abkürzung: Spiegel, S.)

7. vgl. Anmerkung 3 und den ersten Problemkreis in der Einleitung auf Seite 9

8. Bernet, S.106
9. Bernet, S.106-107
10. Bernet, S.107
11. Bernet, S.107
12. Bernet, S.108
13. Bernet, S.108
14. Bernet, S.108
15. Bernet, S.108-109
16. Bernet, S.109
17. Bernet, S.109
18. Bernet, S.110
19. Bernet, S.110
20. Bernet, S.111
21. Bernet, S.111-112
22. Bernet, S.112
23. Bernet, S.112
24. Bernet, S.112
25. Bernet, S.112
26. Bernet, S.110
27. Bernet, S.110
28. Bernet, S.112
29. Bernet, S.112
30. Bernet, S.111

31. Bernet, S.112
32. Bernet, S.110
33. Bernet, S.110
34. Bernet, S.111
35. Bernet, S.111
36. Bernet, S.111
37. Bernet, S.110
38. Bernet, S.110
39. Dies zeigt neben den angeführten Argumenten auch seine Begründung für den von ihm angeführten Zerfall der Parochie als "weitgehend soziologisch bedingten Zerfall der Parochie" (Bernet, S.7), der mit "dem fortschreitenden Zerfall der Ortsgemeinde, bedingt durch Trennung von Arbeiten und Wohnen, Erholung und Erwerb usw." (Bernet, S.108) zusammenhängt und damit "das ehemals zwar schon immer problematische, aber doch natürliche Gegenüber von Parochus und Parochie vollends fragwürdig" (Bernet, S.108) wird. Die Gemeinden aber müssen mit diesen Dingen fertig werden und tun es, wie Beobachtungen in Dörfern zeigen, die von guten und gelingenden Bemühungen für die Förderung der Gemeinschaft berichten können. Ja die Gebietsreform, die in ganz Deutschland durchgeführt wird, bewirkt nicht, den Gemeinschaftssinn, der in Dörfern anzutreffen ist, aufzulösen.
40. vgl. Anm. 4
41. vgl. Anm. 4
42. Bohren, S.7
43. Bohren, S.8-9
44. Bohren, S.8-9
45. Bohren, S.21
46. Bohren, S.21
47. Bohren, S.17
48. Bohren, S.53 Anm. 23
49. vgl. Römer 3,23
50. Bohren, S.18
51. Bohren, S.10
52. Bohren, S.10
53. Bohren, S.18-19
54. Bohren, S.19
55. Bohren, S.19
56. Bohren, S.23
57. Bohren, S.23
58. Bohren, S.23
59. Bohren, S.19
60. Bohren, S.24
61. Bohren, S.18
62. Bohren, S.27
63. Bohren, S.36
64. Bohren, S.32
65. Bohren, S.53
66. Bohren, S.36
67. Rudolf Bohren, Das Pfarramt in der Sicht des Theologiestudenten. in: Predigt und Gemeinde. 1965, S.179
68. Bohren, S.19
69. Bohren, S.7
70. Bohren, S.9
71. Bohren, S.21
72. vgl. Anmerkung 67
73. Bohren, S.32
74. Bohren, S.18
75. vgl. Die Erörterungen über die Taufe im 2.Teil der Arbeit, S.79-86
76. vgl. Anmerkung 67

77. vgl. oben die Darstellung von Bernets Konzeption, S.12ff
78. vgl. Anmerkung 67
79. Dahm, S.99
80. Dahm, S.100
81. vgl. Anmerkung 5
82. Dahm, S.100
83. vgl. Anmerkung 5
84. Dahm, S.99-156 und "Aspekte einer funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns", S.303-309
85. Dahm, S.303
86. Dahm, S.117
87. Dahm, S.117
88. Dahm, S.305-306
89. Dahm, S.306-307
90. Dahm, S.131
91. Dahm, S.126
92. Dahm, S.129
93. Dahm, S.131
94. Dahm, S.137
95. Dahm, S.137
96. Dahm, S.138
97. Dahm, S.138
98. Dahm, vgl. S.138-142
99. Dahm, S.305-306
100. Dahm, S.126
101. Dahm, S.127
102. Dahm, S.128
103. Dahm, S.128, Das wird auch nicht anders, wenn Dahm feststellt: "Wichtiger erscheint uns jedoch, daß es eben immer noch die Verklammerung von "Lehren" und "Helfen", von der symbolischen Repräsentanz grundlegend geltender Wertsysteme und der seelsorgerlichen Interpretation der kritischen Lebenssituationen, von Konfirmandenunterricht und Krankenbesuch ist, die den Unterschied zwischen dem Berufsfeld des Pfarrers und dem des Psychotherapeuten im Bewußtsein der Bevölkerung ausmacht".
104. Dahm, vgl. die Zuständigkeitsbegründung auf S.306-307 vgl. Anm. 89 und S.27-28 dieser Arbeit.
105. Dahm, S.129
106. Dahm, S.153
107. Dahm, S.153
108. Dahm, S.155
109. Dahm, S.137
110. Dahm, S.137
111. Dahm, S.137
112. Dahm, S.153
113. Dahm, S.153
114. Dahm, S.154
115. Dahm, S.154
116. Dahm, S.137
117. Dahm, S.137
118. Spiegel, S.108
119. vgl. Anmerkung 6
120. vgl. dei Ausführungen zu Bernet, Bohren und Dahm
121. vgl. diese Arbeit, S.10-11
122. Spiegel, S.109; Schon Bohren versucht (vgl. diese Arbeit, S.22-23) die Probleme, die der Pfarrer mit den Kasualien hat, durch die Veränderung der Amtsstruktur zu beheben. Die Probleme kommen aber auf der anderen Ebene, der der "Hausväter" wieder, weil es eben nicht um ein strukturelles, sondern primär um ein theologisches Problem geht. Die Frage ist, ob Spiegel hier nicht Aspekte erörtert, die dennoch weiterführen können.
123. Spiegel, S.97
124. Spiegel, S.100

125. Spiegel, S.97
126. Spiegel, S.98
127. Spiegel, S.98
128. Spiegel, S.98-99
129. Spiegel, S.99
130. Spiegel, vgl. S.99
131. Spiegel, S.99
132. Spiegel,vgl.S.99-100
133. Spiegel, S.100
134. Spiegel, S.100
135. Spiegel, S.111-113

"1. Glaubenslehre. Die Tätigkeit im Bereich der christlichen Sozialisation, Stabilisierung, bewußtseinsmäßigen Weiterentwicklung und Vertiefung geht von der Einsicht aus, daß Bewußtseinsentwicklung ein lebenslanger Prozeß ist, die wesentlichen Grundlagen dazu jedoch in der Entwicklung der kindlichen und jugendlichen Phase gelegt werden. Glaubensmäßige Bewußtseinsbildung und Verhaltensformen werden durch gesellschaftliche Agenturen wie Familie, Kindergarten und Schule vermittelt, bedürfen aber je nach dem Alter und den wechselnden gesellschaftlichen Situationen der Weiterentwicklung, Stabilisierung und Vertiefung. Hier fallen wichtige Aufgaben an hinsichtlich der Sinn- und Wertorientierung und dem Verstehen von kirchlichen Traditionen. Zugleich ist es Aufgabe der Kirche, modellhafte Ansätze im Bereich der Erziehung und Bildung zu verwirklichen, etwa hinsichtlich der kompensatorischen Erziehung im Vorschulalter, auf das die Kirchen einen wichtigen Einfluß haben.
Als Aufgabengebiete sind zu nennen: Kindergärten, Religionsunterricht, Konfirmanden- und Jugendarbeit; theologische Erwachsenenbildung, lebenskundlicher Unterricht, Tagungen; Akademien, Anleitung zum Gebet und Meditation, theologische Lehre und Forschung, pädagogisch-katechetische Institute, Schulungsstätten für Mitarbeiter.
2. Kirchliche Beratungstätigkeit. Die Arbeit im sozialtherapeutischen Bereich ist bezogen auf zwei Bezugspunkte, die eng miteinander zusammenhängen, auf den Lebenszyklus des Individuums und auf die Familie. Im Verlauf des Lebenszyklus wird ein Individuum gezwungen, eine Altersstufe mit bestimmten Verhaltensweisen und Aufgaben zu verlassen, in eine neue hineinzufinden und sich dort zu bewähren. Dieser Übergang ist meist von Krisen begleitet, die je nach der jeweils geforderten Identitätsänderung leichter oder schwerwiegender sein können. Meist sind diese Krisen des Individuums zugleich Krisen seiner engeren sozialen Umgebung, der Familie. Solche krisenhaften Einschnitte sind die Pubertät, Verlobung und Heirat, Geburt eines Kindes, Erreichung des Endgültigkeitsalter, Pensionierung, Sterben. Ein Teil dieser Einschnitte wird seit alters her durch kirchliche Rituale begleitet. Diese werden zwar oft sowohl vom Pfarrer wie von denen, die daran teilnehmen und sich ihm unterziehen, nicht mehr verstanden, können aber, wenn die Krise als etwas gesehen wird, was den gesamten Familienkreis betrifft, von erheblichem therapeutischen Wert sein. Als Aufgabengebiet sind hier zu nennen: Einzel- und Gruppenberatung in Krisenfällen, Vollzug der Kasualien und ähnlicher, krisenbezogener Amtshandlungen, generelle Einführung in neue Lebenssituationen, Information über die Stellung der Familie in der Gesellschaft und über ihre Wandlung, Information über das Verhältnis von Arbeit und Freizeit, Telefonseelsorge, Beratungsstellen.
3. Kirchliche Sozialarbeit. In unserer Gesellschaft gibt es eine große Anzahl von sozialen Gruppen, die aus verschiedensten Gründen an der völligen Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen sind.
Im sozialpolitischen Bereich sind folgende diskriminierende Gruppen zu nennen: Kranke (insbesondere im Hinblick auf ihre psychische Versorgung), Rehabilitation psychisch Kranker (dies nur unter dem Gesichtspunkt der Modellarbeit), Eltern mit psychisch oder physisch geschädigten Kindern, Behinderte, Betreuung von Menschen in dem breiten Bereich zwischen Gesundheit und psychischen Verhaltensstörungen, insbesondere in Beratungsstellen ... Gastarbeiter ... u.a. ."

136. Spiegel, vgl. S.97, vgl. diese Arbeit S.35
137. Spiegel, S.109
138. Dies ist die Äußerung eines Leiters einer Eheberatungsstelle in Hessen./ Durch das "Professionalisierungsstreben" wird "die Kluft zwischen Priestern und Gemeinde größer", wird "Rollenhandeln zwischn beiden erschwert" meint Norbert Glatzel, der "Die Rolle des Priesters in der Leistungsgesellschaft" untersucht. in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Fortführung des "Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften", begr. von Joseph Höffner, hrsg. von Wilhem Weber, 12. Band, Münster 1971, S.178
139. Reinhard Köster, "Soziologie des kirchlichen Amtes: Religion als Beruf? in: H.-D. Bastian (Hg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München-Mainz1971, S.76 (Abkürzung: Köster, S.)
140. Köster, S.73
141. Köster, S.67-69
142. Spiegel, S.94
143. Spiegel, S.108
144. Spiegel, S.109
145. Spiegel, S.109
146. Spiegel, S.109
147. Spiegel, S.110
148. Spiegel, S.111
149. Spiegel, S.111
150. Spiegel, S.110
151. Spiegel, S.111
152. Spiegel, S.112
153. Spiegel, S.113/ Ein vierter Arbeitsbereich "Übergreifende Leitungsaufgaben" berührt auch nach Spiegel nicht die Sozialisation des einzelnen Menschen. Er soll deshalb hier nicht weiter diskutiert werden.
154. Spiegel, S.112
155. Spiegel, S.112
156. Spiegel, S.113
157. Spiegel, S.110
158. Spiegel, S.113
159. Spiegel, S.110
160. Spiegel, S.113
161. vgl, 2.3 Wie orientieren sich Menschen bei der Geburt eines Kindes? in dieser Arbeit, S.79-100.
162. Spiegel, S.111.114
163. Spiegel, S.110
164. Spiegel, S.100
165. Spiegel, S.100
166. Spiegel, S.100-101
167. Spiegel, S.108
168. Spiegel, S.120
169. Spiegel, S.120
170. Spiegel, S.109
171. Spiegel, S.110
172. Spiegel, S.109
173. Krappmann, S.26
174. Spiegel, S.102
175. vgl. die Ausführungen im 2. und 3. Teil dieser Arbeit
176. Diese Beschreibung erinnert ziemlich genau an die arbeitsteiligen Produktionsmethoden in der Industriegesellschaft, in der der Einzelne den Zwängen seines Arbeitsplatzes ausgesetzt ist, an dem er aber das Ganze seines Arbeitens nicht zu Gesicht bekommt. Diesen Zwängen entflieht er in die Freizeit, in der er frei zu sein glaubt. Diese Freizeit wird heute aber in zunehmendem Maße vermarktet. Die Lösung wäre hier eine Humanisierung der Arbeits- und Freizeitwelt, indem in beiden Bereichen der ganze Mensch zum Zuge kommen könnte.
177. "Wie stabil ist die Kirche?" Bestand und Erneuerung, Ergebnisse einer

Meinungsbefragung, Herausgegeben von Helmut Hild, Gelnhausen-Berlin1974
178. a.a.O., S.275
179. a.a.O., S.278
180. a.a.o., S. 69
181. a.a.O., S.280
182. a.a.o., S.280-281
183. Köster, S.76
184. vgl. in dieser Arbeit, S.23

2. Teil der Arbeit
1.1.vgl. 1. Teil der Arbeit, Anmerkung 1
1.2.Hierbei soll ganz bewußt keine andere Literatur verwendet werden. Es geht hier einzig und allein um die systematische Anwendung des Identitätskonzeptes von Krappmann. Dabei dient die Breite der Erörterung dazu, das Identitätskonzept Krappmanns möglichst umfassend darzustellen. Eine Verwendung anderer Beschreibungen der Gemeindesituationen könnte sachgerecht nur möglich sein, wenn man gleichzeitig deren soziologische Voraussetzungen mit Krappmann kritisch vergleicht, was hier aber nicht geschehen soll, weil es eine eigene Arbeit darstellen würde.
2. Krappmann, S.100
3. Krappmann, S.22
4. Krappmann, S.20
5. Krappmann, S.20
6.1.Das Informationsblatt: "Konfessionsverschiedene Ehe heute. Informationen und Ratschläge. Im Einvernehmen mit dem Catholica-Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschlang, hrsg. vom Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes, Bensheim. 3.Auflage, März 1971
2."Mischehe. Problem und Chance" in: Kirche zwischen Planen und Hoffen, hrsg. von der Ev. Michaelsbruderschaft, Schriftleitung Hartmut Löwes, Heft 1, Kassel1969
7. Krappmann, S.40
8. Krappmann, S.48
9. Krappmann, S.39
10. Krappmann, S.39
11. Krappmann, S.40
12. Denn eine vollständige Übertragung von Ich-Identität ist nicht möglich. vgl. Krappmann, S.122, vgl. diese Arbeit, S.98-150
13. vgl. diese Arbeit, S.98-100
14. Krappmann, S.28
15. Krappmann, S.28
16. Krappmann, S.33-34
17. Krappmann, S.42
18. Krappmann, S.42
19. Krappmann, S.207
20. Krappmann, vgl. S.72
21. Krappmann, S.207
22. Krappmann, S.37
23. Krappmann, S.48
24. Krappmann, S.207
25. Krappmann, S.28
26. Krappmann, S.74 Ein Pfarrer erzählte z.B. den Schöpfungsbericht der Bibel bei Schülern anders als bei alten Leuten. Da die Schül er und die alten Leute miteinander kommunizieren, ist es bald zur Meinung gekommen: Der Pfarrer glaubt ja selbst nicht, was er sagt.
27. Krappmann, S.207
28. Krappmann, S.207
29. Krappmann, S.57
30. Krappmann, S.68
31. Krappmann, S.68
32. Krappmann, S.68
33. Krappmann, S.68
34. Krappmann, S.75

35. Krappmann, S.73
36. Krappmann, vgl. S.70ff und 77ff
37. Krappmann, S.73
38. Krappmann, S.75
39. Krappmann, S.73
40. Krappmann, S.75
41. Krappmann, S.75
42. Krappmann, S.56
43. Krappmann, S.76
44. Krappmann, vgl. S.11
45. Krappmann, S.76
46. Krappmann, S.76
47. Krappmann, S.76
48. Krappmann, S.76
49. vgl. diese Arbeit, S.55-56
50. Krappmann, S.77
51. Krappmann, S.74
52. Krappmann, S.75
53. Krappmann, S.72
54. Krappmann, S.74
55. Krappmann, S.74
56. Krappmann, S.74
57. Krappmann, S.74-75
58. Krappmann, S.37
59. Krappmann, S.37
60. Krappmann, S.37
61. Krappmann, S.208
62. Krappmann, S.37
63. Krappmann, S.37
64. Krappmann, S.42
65. Krappmann, S.44
66. Krappmann, S.208
67. Krappmann, S.44
68. Krappmann, S.44
69. Krappmann, S.44
70. 1. vgl. Krappmann, S.72ff
    2. Dies geschieht heute z.T. mit vorehelichem Geschlechtsverkehr, was hier aber nicht verhandelt werden soll. Die Stellung der ev. Kirchen zur Sexualität hat sich in einer "Denkschrift zu Fragen der Sexualethik" zur Klärung sexual-ethischer Probleme Ausdruck verschafft. Sie ist "Erarbeitet von einer Kommission der Evangelischen Kirche in Deutschland", hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh1971
71. Krappmann, S.44
72. Krappmann, S.72/ vgl. die Probleme von Anm.70
73. Krappmann, S.44 Das Ehepaar, das die sog. ökumenische Trauung erbeten hatte, hat sich in der Verlobungszeit so gut kennengelernt und einschätzen gelernt, daß sie die Bitte um die ökumenische Trauung als Ergebnis eines langen Denkprozesses an die beiden Pfarrer richten konnten. Sie haben damit gezeigt, daß ihre Verlobungszeit ihnen dazu gedient hat, die Erwartungen der anderen zu erkennen und zutreffend zu antizipieren.
74. Krappmann, S.40
75. Krappmann, S.25/ 42-43, vgl. S.68-69 in dieser Arbeit
76. Krappmann, S.50
77. vgl. S.68-69 in dieser Arbeit u.a.
78. Krappmann, S.37
79. Krappmann, S.44
80. vgl. die Darstellung der Position Bohrens, S.18-26 in dieser Arbeit
81. Krappmann, S.207-208
82. Krappmann, S.79
83. Krappmann, S.60

85. Krappmann, S.119
86. Krappmann, S.119
87. vgl in dieser Arbeit S.59ff
88. Krappmann, S.121-122
89. Krappmann, S.122
90. Hier handelt es sich um das Stellen der Traufragen an das Brautpaar während der Trauung, die mit dieser Einführung an das Brautpaar gerichtet werden.
91. Krappmann, S.40
92. Krappmann, S.40
93. Krappmann, S.39
94. Krappmann, S.40
95. Krappmann, S.44
96. Krappmann, S.44-45
97. Bekannt werden diese Terminologien durch Unterricht, Predigt und die Lebensweise anderer Ehepaare der christlichen Gemeinde, in dessen Zusammenhang jedes junge Ehepaar ja aufgewachsen ist.
98. in: Schriftworte und Gebete für den Gottesdienst und gottesdienstliche Handlungen. hrsg. vom Leitenden Geistlichen Amt der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1972, Ordnungen für den Traugottesdienst und die kirchliche Feier der Goldenen Hochzeit TrauungI,S.11
99. Krappmann, S.45
100. Krappmann, S.45
101. Krappmann, S.45
102. Krappmann, S.45
103. Krappmann, S.106-107
104. Krappmann, S.107
105. Ordnung des kirchlichen Lebens der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Lebensordnung) hrsg. von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt1962. Neudruck 1969 in redaktionell berichtigter Fassung aufgrund inzwischen veränderter Rechtslage, S.12
106. Krappmann, S.117
107. Krappmann, S.24-25
108. Krappmann, S.35
109. vgl. diese Arbeit S.79-80 und S.109-113
110. vgl. diese Arbeit, S.21
111. Carl Heinz Ratschow, Die eine christliche Taufe, Gütersloh 1972, S.115
112. vgl. z.B. Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, in: suhrkamp Taschenbuch, wissenschaft 16, Frankfurt am Main 1974
113. Hans-Jürgen Fraas, Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter, Göttingen 1973
114. Georg Baudler, Die Familie, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd1 Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren, hersg. Erich Feifel, Robert, Leuenberger, Günter Stachel, Klaus Wegenast, Gütersloh und Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, Der individuelle und sozialkulturelle Kontext, S.178-190 (Abkürzung: Baudler, S.)
115. vgl. Anmerkung 114
116. Baudler, S.180-181
117. Baudler, S.181
118. Baudler, S.181
119. Baudler, S.182
120. Baudler, S.182
121. Baudler, S.182
122. Baudler, S.185
123. Baudler, S.186
124. Baudler, S.185
125. Baudler, S.186
126. Baudler, S.186-187
127. Baudler, S.181
128. Baudler, S.181

129. H. Zulliger, Die Angst unserer Kinder, Fischer Taschenbuch 6098
130. Baudler, S.180
131. Baudler, vgl. S.182-183 "Das kleine Kind wird in eine Gruppe hineingeboren, die selbst er um Intimität und absolutes gegenseitiges Vertrauen ringt, ein Vorgang, bei dem unweigerlich auch starke menschliche Spannungen und Unsicherheiten auftreten, die sich nur allzuleicht auf das kleine Kind übertragen". "Ist nicht die Situation gerade dadurch gekennzeichnet, daß die Familie heute, ..., erst selbst in gemeinsamer Suche und in gemeinsamen Ringen den je für sie gültigen Lebensstil finden muß, der auch dann, wenn er gefunden ist, in unserer heutigen, auf ständigen Wandel eingestellten Gesellschaft noch variabel und formbar bleiben muß?"
132. Baudler, S.186
133. Baudler, S.180
134. Baudler, S.180
135. Baudler, S.186
136. Krappmann, S.42
137. Krappmann, S.88
138. Krappmann, S.34
139. Krappmann, S.61
140. Krappmann, S.62
141. Krappmann, S.88
142. Krappmann, S.68
143. Baudler, S.180
144. Krappmann, S.113
145. Baudler, S.181
146. Baudler, S.181
147. Krappmann, S.42
148. Krappmann, S.167
149. Krappmann, S.167
150. Krappmann, S.68
151. Baudler, S.186
152. Krappmann, S.166
153. Krappmann, S.58
154. Krappmann, S.122
155. "Was Gott tut, das ist wohlgetan, ..." von Samuel Rodigast 1649-1708 in: Evangelisches Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, hrsg. auf Beschluß der Ersten Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 14. April 1950, Wiesbaden 1951, Nr.299,1+5-6
156. Krappmann, S.167
157. Krappmann, S.68
158. Krappmann, S.89
159. Krappmann, S.89
160. Krappmann, S.89
161. Krappmann, S.89
162. Krappmann, S.89
163. Krappmann, S.132
164. Krappmann, S.68
165. Krappmann, S.113
166. vgl. diese Arbeit, S.98-100
167. vgl. Krappmann, S.138 und 143 u.a.
168. Krappmann, S.35
169. vgl. diese Arbeit, S.100-104
170. vgl. diese Arbeit, S.104
171. vgl. Römer 8,38-39, wo Paulus bekennt, daß uns nichts trennen kann von der Liebe Gottes.
172. Krappmann, S.207-208
173. Krappmann, S.9

174. Krappmann, S.44 Hier gilt es anzumerken, daß es in dieser Arbeit um das "Daß" der Amtstätigkeit des Pfarrers geht, aber nicht um das "Wie"! Wie z.B. die Prozesse des Trauerns um Angehörige verlaufen, und wie die psychodynamische Verarbeitung der Konflikte sich vollzieht, sucht z.B. Yorick Spiegel zu bedenken: Der Prozeß des Trauerns, München/ Mainz 1973
Taufe, Trauung und Beerdigung bedenkt: Hans-Joachim Thilo, Beratende Seelsorge, Tiefenpsychologische Methodik dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen 1971
Beide Arbeiten haben für diese Arbeit nur eine ergänzende Bedeutung, indem sie zu dem "Daß" des Amtshandelns des Pfarrers das "Wie" des Vollzugs als psychodynamischenProzeß zu beschreiben suchen.
175. Dahm, S.306
176. vgl. diese Arbeit, S.51-53
177. vgl. diese Arbeit, S.99-100
178. vgl. diese Arbeit, S. 79-100
179. vgl. diese Arbeit, S.51-79
180. Krappmann, S.44

3. Teil der Arbeit
1. vgl. diese Arbeit, S.51-79
2. vgl. diese Arbeit, S.79ff
3. vgl. diese Arbeit, S.101ff
4. vgl. diese Arbeit, S.109f
5. vgl. Krappmann, S.117
6. Krappmann, S.40
7. vgl. diese Arbeit, S.79ff
8. vgl. diese Arbeit, S.86ff
9. vgl. diese Arbeit, S.83-84
10. Krappmann, S.208
11. Krappmann, S.208
12. Krappmann, S.40
13. Krappmann, S.45
14. Krappmann, S.42
15. Krappmann, S.42
16. vgl. diese Arbeit, S.99-100
17. vgl. diese Arbeit, S.1o6-108
18. vgl. Römer 8,38-39
19. vgl. diese Arbeit, S.143
20. Krappmann, S.152
21. Krappmann, S.42
22. Krappmann, S.42
23. Krappmann, S.42
24. Krappmann, S.42
25. Krappmann, S.50
26. Krappmann, S.44
27. Krappmann, S.44
28. Krappmann, S. 48+ vgl. diese Arbeit, S.112, Anm.174!
29. Krappmann, S.208
30. Krappmann, S.35
31. Krappmann, S.35
32. Krappmann, S.60
33.1. vgl. diese Arbeit, S.122-123
2. In der Ev. Kirche in Kurhessen und Waldeck treffen sich die ordinierten Pfarrer nach ihrem zweiten Examen, auf das die Ordination erfolgte, fünf Jahre lang jedes Jahr einmal zur gleichen Zeit. Diese Treffen dauern 14 Tage und fördern die Aufarbeitung der Anfangsprobleme des Pfarrerdaseins und geben die Gelegenheit zur Seelsorge an den Pfarrern.
34. Krappmann, S.36
35. Krappmann, S.48 Hier gilt es daraufhinzuweisen, daß die "Identitätsbalance", die der Pfarrer in einer Situation zu errichten in der Lage

ist, auch darin bestehen kann, daß er gemeinsam mit den direkt Betroffenen und der Gemeinde trotzer Klage der eigenen Hilflosigkeit vor Gott sich stellt und Gott um seine helfende Gegenwart bittet.

36. Krappmann, S.48
37. Krappmann, S.44
38. Die Konsequenzen, die aus dieser Überlegung für die Struktur des Pfarramtes in der Gemeinde gezogen werden müssen, sollen später dargestellt werden. vg. diese Arbeit, S.151ff.
39. Krappmann, S.44
40. 1.Petrus 2,18-25 in: Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Diese Zürcher Bibel, die auf die Reformation Zwinglis zurückgeht, wurde in den Jahren 1907 bis 1931 im Auftrag der Kirchensynode nach dem Grundtext aufs neue übersetzt. Der Herausgeber ist der Kirchenrat des Kantons Zürich. 1942 Verlag der Zwingli-Bibel Zürich
41. 1.Petrus2,23 "Als er gescholten wurde, schalt er nicht wieder; als er litt, drohte er nicht; er übergab es vielmehr dem, der gerecht richtet."
42. 1.Petrus 2,25
43. 1.Petrus 2,23
44. 1.Petrus 2,25
45. Friedrich Wintzer, Bearbeiter B des Predigttextes für den Sonntag Misericordias Domini, 1.Petrus 2,19-25, in: Predigtstudien für das Kirchenjahr 1974, Perikopenreihe II - zweiter Halbband, hrsg. von Ernst Lange in Verbindung mit Peter Krusche, Dietrich Rössler und Roman Roessler Stuttgart 1974, S.53
46. in: Wachet auf! Liederbuch des CVJM für christliche Jugend- und Gemeindegruppen, Hauskreise und Aktionsgemeinschaften hrs. im Auftrag des CVJM-Gesamtverbandes in Deutschland e.V. vom CVJM-Westbund - geschäftsführender Verein e.V. - durch Walter Arnold, Nr.266
47. vgl. diese Arbeit, S.41
48. Krappmann, S.35
49. vgl. diese Arbeit, S.12-18
50. vgl. diese Arbeit, S.101+S.112 Anmerkung 174
51. Bernet, S.110
52. vgl. diese Arbeit, S.51-79
53. Bernet, S.112
54. vgl. diese Arbeit, S.79fff
55. vgl. diese Arbeit, S.18fff
56. vgl. diese Arbeit, S.24
57. Bohren, S.8-9
58. vgl. diese Arbeit, S.23
59. Krappmann, S.48
60. vgl. diese Arbeit, S.21-22
61. vgl. diese Arbeit, S.72ff, 79ff, 110ff und Krappmann, S.207-208 (vgl. Anmerkung 62)
62. Krappmann, S.207-208
63. vgl. diese Arbeit, S.28
64. vgl. diese Arbeit, S.28-29
65. vgl. diese Arbeit, S.28
66. Krappmann, S.48
67. vgl. z.B. diese Arbeit, S.28/29
68. Krappmann, S.21
69. Krappmann, S.21 Krappmann entwickelt sein Verständnis von Interaktion, indem er sich auf den soziologischen Interaktionismus beruft, was er auf die folgende Weise erläutert: "Der Interaktionismus erklärt Verhalten nicht im Schema von 'Stimulus' und 'Response'. Er weist vielmehr nach, daß der Mensch in einer symbolischen Umwelt lebt. Alle Gegenstände, Strukturen, Personen und Verhaltensweisen erhalten durch gemeinsame Interpretationen soziale Bedeutungen ("meanings"). Auf dieser Grundlage begreift der Interaktionismus soziales Handeln - zum Beispiel Rollenhandeln - stets als intentional, nämlich als Bemühung, einen Sinngehalt zu verwirklichen."

70. vgl. diese Arbeit, S.31-32
71. vgl. Dahm, S.153
72. Krappmann, S.37
73. Krappmann, S.38
74. Krappmann, S.38
75. Krappmann, S.57
76. Krappmann, S.48
77. Wenzel Lohff, Gegenwärtige Lehre vom kirchlichen Amt, in: Kirche und Gemeinde. Präses D.Dr. Hans Thimmes zum 65. Geburtstag, hrsg. W. Danielsmayer und Carl-Heinz Ratschow. Witten 1974, S.222
78. vgl. den 2. Teil der Arbeit und im 3. Teil besonders S.113-132
79. Krappmann, S.9
80. vgl. diese Arbeit, S.79-100
81. Krappmann, S.208
82. vgl. diese Arbeit, S.54-79+S.112 Anm.174!
83. Krappmann, S.44
84. vgl. diese Arbeit, S.91-92 und Krappmann, S.62
85. Krappmann, S.44
86. Krappmann, S.30
87. vgl. diese Arbeit, S.54-79
88. vgl. diese Arbeit, S.100-109
89. Hier wird übertragen, was in der Erörterung der sog. ökumenischen Trauung (diese Arbeit S.54ff) zu zeigen versucht worden war, daß nämlich die Identität, die die Ehepartner in anderen Interaktionen errichtet haben, ihr Auftreten im Rahmen der kirchlichen Trauung mitbestimmt, und hilft nicht den ihre konfessionelle Prägung infragestellenden Zwängen der Familie und Freunden ganz nachgehen zu müssen. Hier gilt all das,was in diesen Erörterungen über 'soziale' und 'persönliche Identität' ausgeführt worden ist.
90. vgl. diese Arbeit, S.109ff
91. vgl. diese Arbeit, S.143
92. vgl. diese Arbeit, S.124ff
93. Krappmann, S.74
94. vgl. diese Arbeit, S.54-79
95. Krappmann, S.79
96. Krappmann, S.48
97. Krappmann, S.79
98. Krappmann, S.39
99. Krappmann, S.39
100. vgl. diese Arbeit, S.76ff (Traufragen)
101. Krappmann, S.46
102. Krappmann, S.122 vgl. dazu in dieser Arbeit, S.98ff,99ff
103. Wenzel Lohff, vgl. diese Arbeit, S.143, Anm. 77
104. vgl. hierzu Krappmann, S.47
105. vgl. diese Arbeit, S.51-53
106. vgl. diese Arbeit, S.129-133
107. vgl. diese Arbeit, S.44-45
108. vgl. diese Arbeit, Teil 3, S.116-156
109. Krappmann, S.37
110. vgl. die Frage 4 in dieser Arbeit auf S.45
111. vgl. diese Arbeit, S.45
112. vgl. den ganzen 3. Teil der Arbeit, besonders S.128 z.B.
113. Krappmann, S.152
114. vgl. das Pfarrergesetz der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (vgl. 1. Teil der Arbeit, Anm. 2) §13 "Der Pfarrer muß für seine Gemeindeglieder jederzeit erreichbar sein".
115. vgl. Krappmann, S.167: "Das Individuum ist gezwungen, sich ständig damit auseinanderzusetzen, daß Erwartungen und Bedürfnisse sich nicht decken und daß zwischen persönlichen Erfahrungen und den für sie zur Verfügung stehenden allgemeinen Kategorien eine Lücke

klafft. Die Errichtung einer individuierten Ich-Identität lebt von Konflikten und Ambiquitäten. Werden Handlungsalternativen, Inkonsistenzen und Inkompatibilitäten verdrängt oder geleugnet, fehlt dem Individuum die Möglichkeit, seine besondere Stellung angesichts spezifischer Konflikte darzustellen."

116. vgl. diese Arbeit, S. 49-5o
117. vgl. diese Arbeit, S. 143
118. vgl. diese Arbeit, 3.Teil, besonders 3.7 und 3.8

4. Teil der Arbeit

Einleitung

1. vgl. dazu z.B.: "Amt und Ordination
im Verständnis evangelischer Kirchen
und ökumenischer Gespräche
Eine Dokumentation im Auftrage der
Arnoldshainer Konferenz
herausgegeben von
Alfred Burgsmüller und Reinhard Frieling,
Gütersloh 1974

Dort sind ökumenische Texte abgedruckt und kurz diskutiert, wie der Malta-Bericht(1971), die Dombes-Studie(1972) und auch "Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" (1972).
Dieser Gesprächsstand soll hier aber nicht dargestellt werden. Hier geht es um die Beschreibung des Vermittlungsgeschehens von Glauben in die Gemeinde, wie es in den jeweiligen Amtsverständnissen zum Ausdruck kommt.
Die Ergebnisse dieser Beschreibung und der Vergleich derselben könnten dann mit dem interkonfessionell-kontroverstheologischen Gesprächsstand verglichen werden. Was in dieser Arbeit aber nicht geschehen soll.

Das katholische Amtsverständnis von Michael Schmaus

1. Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche,
Handbuch katholischer Dogmatik,
Band 2, München 197o
(Abkürzung: Schmaus, S.)

2. Das Wort "Christ" meint in dieser Darstellung des katholischen Glaubensverständnisses immer "katholischer Christ".
3. Schmaus, S. 98
4. Schmaus, S. 98/99
5. Schmaus, S. 99
6. Schmaus, S. 99

7. Schmaus, S.99
8. Schmaus, S.99
9. Schmaus, S.99
10. Schmaus, S.98 Schmaus weist daraufhin, daß "die Gemeinschaft ... nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor der Differenzierung" (s.114) steht. Diese Gemeinschaft "stellt für alle Einzelaussagen, sei es über die Laien, sei es über die Priester, ein wirksames Apriori dar. Die fundamentale Unterscheidung von Angehörigen und Nichtangehörigen des Gottesvolkes geht der Differenzierung innerhalb des Gottesvolkes voraus. Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt denn auch zuerst die Kirche als Volk Gottes (2.Kapitel der Konst. "Lumen gentium") und wendet sich erst dann der Darstellung der einzelnen Stände zu (3.Kapitel: Der hierarchische Aufbau der Kirche; 4.Kap.: Die Laien)." (S.114)
Es fällt bei dieser Reihenfolge, zuerst "Der hierarchische Aufbau der Kirche" und dann "Die Laien", auf, daß Schmaus anders vorgeht. Schmaus handelt zuerst von den Laien und dann vom hierarchischen Aufbau der Kirche. Damit vollzieht er eine Aufwertung des Laien, wie er wohl vom Konzil nicht ganz gewollt ist. In meiner Darstellung des katholischen Amtsverständnisses halte ich mich aber an die Reihenfolge, die Schmaus hat.
11. Schmaus, S.100
12. Schmaus, S.100
13. Schmaus, S.100
14. Schmaus, S.100
15. Schmaus, S.100
16. Schmaus, S.100
17. Schmaus, S.100
18. Schmaus, S.116
19. Schmaus, S.116
20. Schmaus, S.100
21. Schmaus, S.100/101 Schmaus betont, "daß die hierarchische Grundstruktur nicht abgeschafft werden kann, wenn die Kirche die apostolische, von Christus gewollte Kirche bleiben soll. Hierarchie bedeutet soviel wie "heiliger Ursprung", "heiliges Amt", "heilige Gewalt"" ... Das Wort bedeutet ..., daß die Gewalt bzw. das Amt von Gott kommt und zu Gott führt ... in dem Sinne, daß Amt und Gewalt von dem Gott in die Welt zu deren Heil gesandten Jesus Christus kommen und eine Teilnahme an seinem Amt sind". (S.103)
22. Schmaus, S.101 Alle anderen "Ämter leiten sich davon ab und sind von der Kirche im Laufe der GEschichte geschaffen worden und können auch wieder von ihr abgeschafft werden. Anlaß zu ihrer Einrichtung gaben bestimmte Situationen und Bedürfnisse der Kirche (z.B. das Kardinalskollegium, die kurialen Ämter, die Patriarchen, die Metropoliten, die Apostolischen Vikare usw." (S.101)
23. Schmaus, S.103
24. Schmaus, S.106
25. Schmaus, S.106
26. Schmaus, S.107
27. Schmaus, S.107 Schmaus führt dazu weiter aus: "Diese These impliziert, daß man das Werk Christi zu erklären versucht, indem man zeigt, daß er das dreifache "Amt" des Propheten, des Priesters und des Lehrers vollzogen und diese drei "Ämter" der Kirche vererbt hat. Die Geschichte der Theologie zeigt, daß die Lehre von den drei Ämtern nicht unproblematisch ist". (S.108) "Die Problematik besteht darin, daß die Grundverfassung der Kirche nur zwei Ämter zuzulassen scheint, nämlich das Priesteramt und das Hirtenamt. Man könnte sie mit dem Hinweis lösen, daß es in der Kirche zwar drei Ämter aber nur zwei Gewalten gibt, die Weihegewalt und die Hirtengewalt, die Vollmacht also zur Heiligung und zur Leitung. Die beiden Gewalten sind Aus-

gliederungen aus der einen Sendungsgewalt Jesu Christi. Daß sie sich in drei Ämtern konkretisieren, hat wohl seinen Grund darin, daß die prophetische Aufgabe sowohl der Weihegewalt als auch der Hirtengewalt zuzuordnen sind, daß sie also keiner der beiden Gewalten ausschließlich zugehört und daher am besten als ein eigenes Amt gezählt wird." (S.108)

28. Schmaus, S.108
29. Schmaus, S.108
30. Schmaus, S.109
31. Schmaus, S.109
32. Schmaus, S.109
33. Schmaus, S.109
34. Schmaus, S.109
35. Schmaus, S.109
36. Schmaus, S.109
37. Schmaus, S.109
38. Schmaus, S.109
39. Schmaus, S.109
40. Schmaus, S.111 Schmaus versäumt aber nicht zu bemerken: "Die Laien in der Kirche würden nicht in der ihnen zukommenden Selbstständigkeit und Eigenständigkeit beachtet, wenn man sie nur als Ersatz für fehlende Priester ansähe. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß der Priestermangel einer der Anstöße war, die zu einem neuen theologischen Verständnis oder vielmehr zur Wiedererweckung des alten Verständnisses des Laien geführt hat." (S.110)
41. Schmaus, S.116
42. Schmaus, S.116
43. Schmaus, S.118
44. Schmaus, S.118 Schmaus führt das weiter aus und sagt, "daß Tod und Auferstehung Jesu und der erhöhte Herr selbst gegenwärtig gesetzt werden, damit die Feiernden in seine Opferbewegung eintreten und so durch ihn im Heiligen Geist zum Vater gelangen können. Dies impliziert, daß sie sich zugleich den Brüdern schenken. Die Eucharistie begreift daher wesenhaft das rechte soziale Verhalten in sich. Sie kann nur von demjenigen recht gefeiert werden, der sein ganzes Leben als ein Opfer an Gott für die Brüder vollzieht". (S.118/119)
45. Schmaus, S.119
46. Schmaus, S.122
47. Schmaus, S.124
48. Schmaus, S.125/126
49. Schmaus, S.126 Dabei darf man nicht "bestimmte Ordnungen des kulturellen, des politischen und wirtschaftlichen Lebens mit dem Reiche Gottes identifizieren und im Namen Christi fordern ... Sie befinden sich wegen des Wandels menschlicher Vorstellungen und Denkweisen, menschlichen Lebensgefühls in einer ständigen Wandlung und Reform". (S.126) Den Gläubigen aber, "die sich durch Christus von der widergöttlichen Gewalten befreit und in die Freiheit der Kinder und Söhne Gottes versetzt sind, obliegt es, aus ihrer eigenen Freiheit heraus, in eigener Verantwortung und Initiative entsprechend ihrer Sachkenntnis auf Grund der jeweiligen wissenschaftlichen und technischen Fortschritte einen Beitrag für die menschenwürdige Gestaltung der irdischen Ordnung in ihren verschiedenen Dimensionen zu leisten mit dem Ziele, daß die Welt in allen ihren Bereichen immer mehr zu einer brüderlichen Ordnung gelangt." (S.126)
50. Schmaus, S.125
51. Schmaus, S.111
52. Schmaus, S.145
53. Schmaus, S.145
54. Schmaus, S.137
55. Schmaus, S.137-138 "Auf Grund der göttlichen Stiftung der Kirche könnte es z.B. keine Kirche geben ohne den Unterschied und die Ver-

bundenheit von Laien und von Trägern der Hierarchie, ohne den Unterschied und Zusammenhang von Episkopat und Primat. Diese rechtlichen Elemente sind nicht das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung, sondern Ausdrucksgestalten des göttlichen Willens." (S.138)

56. Schmaus, S.138+vgl. S.107
57. Schmaus, S.145/146
58. Schmaus, S.145
59. Schmaus, S.146
60. Schmaus, S.146
61. Schmaus, S.146 Schmaus sagt dazu: "Wenn Christus erklärt, und zwar als der Erhöhte, daß er in seiner relativen Abwesenheit zugleich präsent bleiben will bis an das Ende der Zeiten (Mt.28,20), wenn er ferner den Auftrag gibt, die Botschaft bis an die Grenzen der Erde zu tragen (Apg. 1,8), wenn er insbesondere nach seiner Erhöhung noch einen neuen Apostel, einen Apostel mit besonders weittragenden Aufgaben, nämlich den Paulus beruft, so weist dies darauf hin, daß seine Aufträge über den Tod der Apostel hinaus vollzogen werden müssen." (S.146)
62. Schmaus, S.146
63. Schmaus, S.147
64. Schmaus, S.147
65. Schmaus, S.147
66. Schmaus, S.147
67. Schmaus, S.148
68. Schmaus, S.154
69. Schmaus, S.154/155 Über diese Form "der Aufnahme in das Episkopat-Presbyterium" hat Christus selbst "naturgemäß keine Anweisungen gegeben, da er ja bezüglich der Nachfolge überhaupt kein ausdrückliches Wort sagte. Es blieb also der Entscheidung der Apostel anheimgestellt, wie sie die ihnen übertragene Sendung weiterreichen wollten. Die von ihnen aus den kulturellen Gegebenheiten der Zeit entnommene und adaptierten Formen blieben dann allerdings maßgebend für die kommende Entfaltung der Kirche." (S.155) Zu diesem Vorgang sagt Schmaus erläuternd: "Es ist evident, daß die göttliche Komponente nie in ihrer reinen göttlichen Gestalt, sondern immer nur in geschichtlich-menschlicher Verwirklichung gegeben sein kann. Dieses bedeutet ..., daß das "göttliche" Element in einer menschlichen Gestalt ... durch freie menschliche Entscheidung jeweils die geschichtliche Konkretion verwirklicht wird. Diese These ... besagt, daß sich in der jeweiligen kirchlichen Ordnung Göttliches und Menschliches im Sinne der freien Entscheidung Gottes und der freien Entscheidung der von Christus berufenen Menschen zur Einheit zusammenfügen, ferner daß sich die jeweilige konkrete Verwirklichung der göttlichen Elemente wandeln kann. So ist die Kirche hinsichtlich der menschlichen Komponente ihrer Ordnung einer ständigen geschichtlichen Dynamik unterworfen, ohne daß sie ihrem göttlichen Wesenskern untreu wird. Dieser verbürgt die Kontinuität durch die Zeiten hindurch. Jener bringt es mit sich, daß sich die Kirche in einem immerwährenden Übergang befindet, daß sie in dieser Hinsicht eine stets werdende Gemeinschaft und so das wandernde Gottesvolk ist (Johannes XXIII.)". (S.138)
70. Schmaus, S.145
71. Schmaus, S.157ff
72. Schmaus, S.203ff
73. Schmaus, S. 238ff
74. Schmaus, S.257ff
75. Schmaus, S.157
76. Schmaus, S.157
77. Schmaus, S.157
78. Schmaus, S.176
79. Schmaus, S.176

80. Schmaus, S.157
81. Schmaus, S.176
82. Schmaus, S.176
83. Schmaus, S.176
84. Schmaus, S.176 Dabei gilt es - wie bei aller Nachfolgeschaft der Apostel überhaupt - einen Unterschied nicht zu vergessen: "Sowenig die Bischöfe Apostel sind, sowenig ist der Papst einfachhin Petrus. Auch der Papst ist, wie jeder Bischof Offenbarungsvermittler, nicht Offenbarungsträger." (S.176)
85. Schmaus, S.177
86. Schmaus, S.177
87. Schmaus, S.177 Schmaus weist hier - wie auch an anderen Stellen- auf die menschliche Seite der Amtsträger hin. (vgl. Anm. 69) Zum Papst selber sagt er: "Die Betonung des Christusbezuges schließt naturgemäß die Spontaneität, die Freiheit und die individuelle Eigenart des jeweiligen Primatsträgers nicht aus, sondern ein. Christus tritt in den Primatshandlungen jeweils in der Brechung des Menschlichen hervor. Er wird im Tun und Reden des Papstes nicht unmittelbar gehört und gesehen, sondern mittelbar." (S.177) Schmaus unterscheidet dann zwischen "unfehlbaren" und "reinjurisdiktionellen Akten", wobei bei den "unfehlbaren, d.h. absolut zuverlässigen, in der Wahrheit lebenden päpstlichen Entscheidungen ... Christus selbst die Wahrheit, auch wenn die Ausdrucksgestalt durch die menschliche Weise des Papstes geprägt ist" verbürgt. (S.177) Von den "rein jurisdiktionellen Akten" und von den "nicht unfehlbaren Lehraussagen des Papstes" kann man das Menschliche noch deutlicher sehen. "Hier darf und muß zwischen ihm "Christus" und dem menschlichen Gefäß noch genauer und sorgfältiger unterschieden werden. Gleichwohl sind auch solche päpstliche Äußerungen des Primatsträgers verbindlich. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß diese Primatsäußerungen abgeändert werden und daß mit ihrer Abänderung gerechnet wird." (S.177)
88. Schmaus, S.178
89. Schmaus, S.178
90. Schmaus, S.179
91. Schmaus, S.180
92. Schmaus, S.180
93. Schmaus, S.180 Zur Entstehung der Weihe- und Hirtengewalten sagt Schmaus: "Christus hat seinen Aposteln und deren Nachfolgern seine eigene Sendungsgewalt übertragen. Diese Sendgewalt war eine einzige Gewalt. Sie hat sich jedoch im Laufe der Zeit und zwar schon im 4. Jahrhundert infolge der Bedürfnisse der Kirche und der Unwürdigkeit mancher Sendungsträger in zwei Teilgewalten aufgegliedert, nämlich in die Weihegewalt und in die Hirtengewalt, von denen die zweite entzogen werden kann. ... Es bleibt der ursprünglichen Einheit und Einzigkeit erhalten. Die Weihegewalt enthält einen Kern und Grundbestand von Hirtengewalt, und in der Hirtengewalt ist mehr als juristische Verwaltungsermächtigung. Sie enthält ein Element der Heiligungsgewalt." (S.180)
94. Schmaus, S.180
95. Schmaus, S.180
96. Schmaus, S.181
97. Schmaus, S.181
98. Schmaus, S.181
99. Schmaus, S.181
100. Schmaus, S.181
101. Schmaus, S.182
102. Schmaus, S.204
103. Schmaus, S.205
104. Schmaus, S.207
105. Schmaus, S.207

106. Schmaus, S.205
107. Schmaus, S.207 Welche Bedeutung die alte Kirche dem beigemessen hat, ist aus den Bischofslisten zu ermessen, die für Bischofsitze erstellt und geführt worden sind, und die zu den Apostel zurückgehen sollen..
108. Schmaus, S.207
109. Schmaus, S.209
110. Schmaus, S.208
111. Schmaus, S.209
112. Schmaus, S.209
113. Schmaus, S.208 Die "unter dem Einfluß von seiten der evangelischen Theologie in der katholischen Theologie" aufkommenden Frage, ob zu den beiden Gewalten noch eine dritte, nämlich die Lehrgewalt hinzugenommen werden müßte, hat man dahingegenentschieden, daß man "die kirchliche Lehrbefugnis der Hirtengewalt zuteilt", wenn auch nicht vollkommen identifiziert. (S.209)
114. Schmaus, S.214
115. Schmaus, S.215
116. Schmaus, S.215
117. Schmaus, S.215
118. Schmaus, S.215
119. Schmaus, S.216
120. Schmaus, S.214
121. Schmaus, S.216
122. Schmaus, S.217
123. Schmaus, S.217
124. Schmaus, S.217
125. Schmaus, S.218 Dazu führt Schmaus begründend aus: "Der Sachverhalt ergibt sich auch aus der Formel, mit welcher seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Konzilbeschlüsse publiziert werden: Was in dieser dogmatischen Konstitution im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus uns übertragenen apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist." (S.218) Die Frage, "ob es in der Kirche zwei miteinander konkurrierende Gewalten gibt bzw. ob nicht das Kollegium der Bischöfe durch die Tatsache, daß der Papst auch ohne das Kollegium die höchste Gewalt ausübt, seiner Vollmacht wieder entkleidet wird", hat das Konzil nach Schmaus offengelassen. Schmaus gibt auf diese Frage folgende Antwort: "Wollte man rein rechtslogisch vorgehen, so würde es wohl richtig sein, wenn man den Papst als das einzige Organ der Höchstgewalt bezeichnet und hinzufügt, daß er diese Gewalt allein oder zusammen mit den Bischöfen in einem kollegialen Akt ausüben kann. Die Einheit der Kirche durch die in ihr wirkende Höchstgewalt würde bei einer solchen These am meisten gesichert erscheinen. Sie ist jedoch auch bei der Annahme von zwei inadäquat verschiedenen Organen gewährleistet, da beide Organe dadurch miteinander zur Einheit gebunden sind, daß der Papst das Haupt des Kollegiums ist, wie auch der Primat durch die These von der Höchstgewalt des Bischofskollegiums mit dem ihm immer angehörigen Haupte keine Einbusse od.Bedrohung erleidet."" (S.219) Dennoch ist das Verhältnis zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium nicht auf eine völlig durchsichtige juristische Formel zu bringen". (S.220)
126. Schmaus, S.224
127. Schmaus, S.224
128. Schmaus, S.223
129. Schmaus, S.224-225

130. Schmaus, S.225
131. Schmaus, S.226
132. Schmaus, S.226
133. Schmaus, S.227
134. Schmaus, S.227
135. Schmaus, S.227
136. Schmaus, S.227
137. Schmaus, S.228
138. Schmaus, S.228
139. Schmaus, S.228
140. Schmaus, S.229
141. Schmaus, S.229 vgl. "Auf Grund der Überlieferung ... ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen und das heilige Prägemal so verliehen wird, daß die Bischöfe in hervorragender Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, innehaben und in seiner Person handeln. Sache der Bischöfe ist es, durch das Weihesakrament neue Erwählte in die Körperschaft der Bischöfe aufzunehmen." (S.225)
142a. Schmaus, S.229
142b. Schmaus, S.431
143. Schmaus, S.229
144. Schmaus, S.231
145. Schmaus, S.231
146. Schmaus, S.232 Darüberhinaus gilt es zu beachten, daß "trotz der engen Zusammengehörigkeit von Weihe, Lehre und Leitung nach den Bestimmungen der kirchlichen Ordnung die Leitung durch einen besonderen Akt, ... durch die Missio canonicae übertragen werden muß, ergibt sich auch daraus, daß die Bischofsweihe und der durch sie verliehene Weihedienst immer die gleichen sind, während es im Bereich des Leitens eine hierarchische Ordnung gibt". (S.232) Da die Weihegewalt unverlierbar ist, ist es nach "der traditionellen Theologie ... möglich, daß ein Bischof, der aus der Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern ausscheidet, noch die Konsekration von Brot und Wein in der Eucharistie oder die Priesterweihe vollziehen kann". Schmaus stellt diese Ansicht aber als nicht völlig abgesichert hin, da die alte Kirche auf die hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern das größte Gewicht legt. (vgl. S.232)
147. Schmaus, S.238
148. Schmaus, S.239
149. Schmaus, S.239
150. Schmaus, S.239
151. Schmaus, S.239
152. Schmaus, S.240
153. Schmaus, S.240
154. Schmaus, S.240 Die "Faktizität des einfachen Priestertums" sieht Schmaus in "soziologisch-geschichtlich-kirchlichen Entwicklungen" begründet (S.241), in denen die Kirche "die von den Aposteln den Bischöfen als ihren Nachfolgern übertragenen Vollmachten in einer den pastoralen und missionarischen Bedürfnissen angepaßten reduzierten Form weitergegeben" (S.241) hat. Dagegen ist der Inhalt des einfachen Priestertums "nicht das Ergebnis solcher geschichtlicher Abläufe. Sobald sich auf Grund zeitgeschichtlicher Situationen im Interesse der kirchlichen Mission und des kirchlichen Lebens die reduzierte apostolische Nachfolgeschaft in der Gestalt des einfachen Priestertums gebildet hat, ist das Ausgegliederte selbst, weil es ein Element der von den Aposteln kommenden Vollmacht ist, apostolisch". S.241

155a. Schmaus, S.431-431
155b. Schmaus, S.243-244
156. Schmaus, S.244
157. Schmaus, S.244
158. Schmaus, vgl. S.244
159. Schmaus, vgl. 245
160. Schmaus, S.245
161. Schmaus, S.245
162. Schmaus, S.245 Die Interpretation und Verbesserung der Welt leiten nach Schmaus Philosophie und Soziologie, sowie die Politik. "Das Ziel aller Dienste der Kirche" aber ist "dem Heile zugeordnet, d.h. dem rechten Verhältnis des Menschen zu Gott und dem darin begründeten rechten Verhältnis zu sich selbst und den übrigen Menschen". (S.246) Dazu gehören dann aber auch folgende drei Aufgaben:
    1. "die Welt als Schöpfung Gottes und als Aufgabe für die Menschen zu interpretieren"
    2. "ferner Zustände, welche der Menschenwürde widersprechen zu kritisieren"
    3. "und solche Haltungen zu vermitteln, welche die Voraussetzung für eine aktive Brüderlichkeit sind." (S.246)

    So ist nach Schmaus die "horizontale Dienstrichtung indispensabel. Sie ist aber nur dann kirchlich-theologisch begründet, wenn sie sich verbindet mit der Vertikalen." (S.246)
163. Schmaus, S.245
164. Schmaus, S.236
165. Schmaus, S.236
166. Schmaus, S.246
167. Schmaus, S.246
168. Schmaus, S.246
169. Schmaus, S.246
170. Schmaus, S.246
171. Schmaus, S.247
172. Schmaus, S.247
173. Schmaus, S.247
174. Schmaus, S.247 Es soll hier kurz das dargestellt werden, was beim Tun des Priesters als "Heilsmitteilung" sich vollzieht.
    Einmal gilt es festzuhalten, daß die katholische Kirche "das Heilswort als hörbares Wort der Verkündigung und als sichtbares Wort des Zeichens" (Schmaus, S.271) verwirklicht. So weiß sich die katholische Kirche nicht nur "als Kirche des Zeichens, des Sakraments, sondern auch und sogar in erster Linie als Kirche des Wortes. Die Verkündigungsaufgabe ist ihre primäre Aufgabe. Die Zeichensetzung ist in die Wortaufgabe der Kirche eingeschlossen, nicht umgekehrt. Man kann auch nicht sagen, daß die Heilstätigkeit der Kirche Wortverkündigung und Zeichensetzung umfaßt. Vielmehr ist die Wortverkündigung die alles umgreifende Wirksamkeit der Kirche." Dann gibt Schmaus aber den Schwerpunkt seiner Argumentation an, wenn er betont: "Auch die Zeichensetzung ist im Grunde genommen eine Wortverkündigung, und zwar aus zwei Gründen, einmal, weil erst das Wort zusammen mit dem Ding das sakramentale Zeichen konstituiert und das Wort dabei die entscheidende Bedeutung hat, zweitens aber auch, weil das Zeichen selbst den Sinn der Verkündigung hat." (a.a.O., S.272)
    Bei diesem Miteinander von Wort und Zeichen ist "grundlegend, daß zwar das Zeichen selbst, das Wasser, der Wein oder das Öl, eine gewisse Symbolik zu dem Heilswirken hat, daß aber der Heilssinn im eigentlichen Sinn erst durch das sich mit dem Ding verbindende Wort offenbar wird." Schmaus zeigt dann die Symbolik der Zeichen auf und sagt: "Das Wasser bei der Taufe weist hin auf die Abwaschung von der Sünde. Der Wein bei der Euchristie weist hin auf die Kraft und auf die Freude und auch auf die Gemeinschaft, welche im eucha-

ristischen Mahl impliziert ist. Die Salbung mit Öl weist hin auf die Salbung mit dem Heiligen Geist."
So haben diese Zeichen "eine gewisse innere Eignung, zu symbolisieren, was durch sie gewirkt wird. Aber erst das Wort, und zwar das aus dem Christusglauben gesprochene Wort, das Glaubenswort, klärt den Heilssinn." (a.a.O., S.297) Das Verhältnis zwischen dem hörbaren Wort der Verkündigung und dem sichtbaren Wort des Zeichens kann man auch auf die folgende Weise bestimmen: "Während wir jedoch von dem Worte der Verkündigung nur im allgemeinen sagen können, daß sich von den sakramentalen Zeichen eine jeweils bestimmte konkrete Art der göttlichen Selbstmitteilung feststellen". (a.a.aO., S.273) Bevor dies im einzelnen gezeigt wird, muß daraufhingewiesen werden, daß es bei der göttlichen Selbstmitteilung um ein "personales Element" (a.a.O. S.263) handelt, weshalb auch der Priester als Person eine notwendige Rolle spielt, indem er die Zeichen setzt, wobei in diesem Vorgang "das personale mit dem dinglichen Element" in der Weise verbindet, daß die göttliche Selbstmitteilung "neue Qualitäten des die Selbstmitteilung Gottes annehmenden Menschen im Gefolge" (a.a.O., S.263) hat.
Die Sakramente stellen also "bestimmte Dinge, z.B. Wasser, Wein, Öl dar, welche mit dem über sie gesprochenen Wort heilshaft wirken". Dies gilt es aber von Jesus Christus selbst zu unterscheiden. "In Jesus Christus ist jedoch die im Logos subsistierende menschliche Natur, also nicht ein Ding, sondern ein Ich wirksames Zeichen der Gnade". (a.a.O, S.264) Schmaus erläutert diese Aussage mit Worten des Kirchenvaters Augustinus, die stark an das erinnern, was im Teil II und im Teil III dieser Arbeit über das Entstehen von Identität in Interaktionen im Anschluß an Krappmann gesagt worden ist, indem er schreibt:
"Augustinus leistet für das Verständnis der Aussage, daß eine menschliche Gestalt sakramentales Gepräge hat, Hilfe, wenn er erklärt, daß ein Mensch dem anderen durch sein Wort sich selbst schenkt, daß er also im Worte mehr als eine bloße Information gibt, eben sein eigenes Selbst. Im Hören nimmt der Angesprochene nicht nur einen bestimmten Inhalt, sondern den Redenden selbst in seinen Lebensbereich auf. Das Sakrament erscheint als Heilsgeschehen, nicht als Heilsding." (a.a.O., S.264)
Dazu gilt es zu bedenken, daß die "höchste Vollzugsform der Sakramentalität des Menschen Jesu" sein "Kreuzestot" ist, daß die "Selbstmitteilung Gottes und die Hingabe Jesu" also die "Kreuzesgestalt angenommen" haben, weil "Jesus als der Repräsentatn der ganzen Menschen jene menschliche Lebensform übernommen hat, welche dem aus Adams Geschlecht stammenden Menschen zukommt." Damit schließt die "Gnadenhaftigkeit des Kreuzestodes Jesu" in sich die "Versöhnung mit Gott, den Frieden des einzelnen Menschen mit sich (Gewinnung seines wahren Selbstseins) und mit anderen, die Befreiung von der Todesangst, die Freude der Eröffnung eines neuen unvergänglichen Lebens". (a.a.O., S.265)
Somit läßt sich "im Unterschied von der Wortverkündigung von den einzelnen" sakramentalen "Zeichen jeweils ein bestimmter Gesichtspunkt angeben, unter welchem das Kreuz von Golgatha gegenwärtig ist. So können wir von der Eucharistie sagen, daß Kreuz und Auferstehung unter dem Gesichtspunkt der Selbsthingabe, des Opfers Jesu an Gott den Vater im Zeichen jenes Mahles gegenwärtig sind, welches die Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit dem himmlischen Vater und so die brüderliche Einheit unter den Teilnehmern schafft und vertieft.
Von der Taufe können wir sagen, daß hier das Kreuz und die Auferstehung gegenwärtig sind, insofern sie uns den Weg in das Königtum Gottes eröffnen.
Von der Firmung können wir sagen, daß hier das Kreuz Christi gegenwärtig ist, insofern er am Kreuze in der Öffentlichkeit der Welt dem Bösen siegreich widerstanden hat." (a.a.O., S.274)
So kann man sagen, daß in den Sakramenten das Heilswirken Gottes in bestimmte Situationen der Kirche aber auch in die Lebenssituationen des einzelnen in der kirchlichen Gemeinschaft zielt.

"Die Gemeinschaft bedarf der Feier (Eucharistie). Sie braucht einen Aufnahmeritus für neu hinzukommende Mitglieder (Taufe). Sie bedarf einer ständigen Selbstbesimmung und Selbsterneuerung (Bußsakrament). Sie muß das Problem der Krankheit und des Todes bewältigen (Krankensalbung). Sie braucht eine innere Ordnung (Bischofsweihe, Priesterweihe). Sie muß die Frage bewältigen, wie der einzelne Christ in seinem alltäglichen Leben seinen Christenglauben gegenüber Anfechtungen vollzieht (Firmung). Ferner müssen Mann und Frau innerhalb der durch Christus geprägten Gemeinschaft ihre geschlechtliche Begegnung in der im Christusglauben gemäßen Weise vollziehen (Ehesakrament)." (a.a.O., S.279)
Der Sinn der Sakramente erhellt sich aber auch "aus dem Ziele der Heilsgeschichte. Diese ist die Ankunft der Menschheit und der ganzen Schöpfung bei Gott zum Zwecke des ewigen, seligen Dialogs mit Gott und der Menschen untereinander. Gott selbst ruft die Menschen in diese Zukunft, und zwar durch das Wort und das im Wort verständliche und wirksame Zeichen der Kirche, und zwar entsprechend den Grundsituationen des menschlichen Lebens (Geburt, Krankheit, Tod, Feier, Begegnung von Mann und Frau). Sein rufendes Wort und sein einladendes Zeichen haben den Charakter von göttlichen Impulsen. Damit sie geschichtlich real gehört, vernommen und gesehen werden können, muß Gott sie in einer hörbaren und sichtbaren Konkretisierung sprechen und setzen, indem sie in menschliche Formen übersetzt werden. Solches ist nur möglich, wenn er sich hierfür eines sichtbaren Weikzeugs bedient. Das ist die Kirche. Sie ist hierfür wegen ihrer Christusverbundenheit geeignet." (a.a.O., S.274) Das vollbringen die Laien und die Kleriker in der Kirche, wie oben S.158-164 dargestellt worden ist, wobei Laien, Eheleute, sich gegenseitig das Sakrament der Ehe aber vor dem Priester spenden.

Zum Schluß muß noch auf die "Heilswirksamkeit der Sakramente" eingegangen werden, wie deren Heilswirksamkeit zustandekommt. Schmaus sagt, daß von "dem durch das Wort und durch das Ding nach der Art des Verhältnisses von Seele und Leib konstituierten Zeichen gilt, daß es das Heil wirkt, indem es das Heil bezeichnet. Das heißt: Es bringt die Gnade hervor, indem es die Gnade bezeichnet. "Gnade" bedeutet so viel wie "göttliche Selbstmitteilung" und die dadurch bedingte neue Qualifikation des Menschen (heiligmachende Gnade)." Damit ist folgendes Geschehen erlärt: "Indem das Zeichen gesetzt wird, zeigt Gott seine verborgene Heilsgegenwart an. Das Zeichen ist die Erscheinung und die Gestalt der göttlichen Heilsmitteilung." Mit anderen Worten gesagt: Es gilt zu bedenken, "daß das Zeichen wesentlich durch das Wort konstituiert wird. Indem das das Zeichen mitkonstituierende Glaubensworts vollzogen wird, ereignet sich der Heilswille, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Das Sakrament kann in diesem Sinne als die real-symbolische Verleiblichung der Gnade verstanden werden". Schmaus fügt hinzu, daß diese Lehre von der seiner Meinung nach reformatorischen "These, daß die Sakramente nur äußere Zeichen der Gnade seien", was "vom Konzil von Trient (DS 1606) verworfen" worden ist, "wesentlich verschieden, insofern das Sakrament als die in geschichtlicher und sozialer Selbstmitteilung Gottes verstanden wird. In dem Sakrament wird der Empfänger nicht nur darüber belehrt, daß sich ihm Gott mitteilt, sondern das Sakrament ist auch die Weise und der Weg der göttlichen Selbstmitteilung an den Empfänger. Das Sakrament bleibt also in der Heilskausalität eingeschaltet. Die Selbstmitteilung Gottes, d.h. die Gnade geschieht in dem Zeichen und dadurch, daß sie sich im Zeichen anzeigt. Die Sakramente wirken, was sie bewirken, durch den Akt des Bezeichnens. Significanco efficiunt quod significant. Sie haben nicht nur Deutefunktion, sondern schöpferische Funktion." (a.a.O., S.288)
Über all den Versuchen, diese Wirksamkeit der sakramentalen Zeichen zu erklären und zu verstehen, aber darf man eines nicht übersehen und vergessen, was der Grund der Möglichkeit des sakramentalen Wirkens überhaupt ist:

"Daß Gott sich im Zeichen und durch das Zeichen hindurch dem Empfänger mitteilt, ist uns verbürgt durch seine Verheißung. Gott verfügt dabei in freiem Entschluß über sich. Der Mensch hat nur als das von Gott verwendete, aber doch sogleich frei handelnde Werkzeug das Zeichen zu setzen, insofern er das Sakrament spendet, und sich Gott im Glauben zu öffnen, insofern er das Sakrament empfängt. Das Tun des Empfängers und das Tun des Spenders sind von Gott gewirkt. Auch die Annahme der göttlichen Selbstmitteilung ist Gnade." (a.a.O., S.289)

175. Schmaus, S.248
176. Schmaus, S.248
177. Schmaus, S.248
178. Schmaus, S.250
179. Schmaus, S.251
180. Schmaus, S.252
181. Schmaus, S.252
182. Schmaus, S.257
183. Schmaus, S.258

Anmerkungen zu "Das lutherische Amtsverständnis von Peter Brunner".

1.1. "Vom Amt des Bischofs" in: Peter Brunner, Pro ecclesia, Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin und Hamburg 1962, S.235 -292

1.2. "Das Heil und das Amt", Elemente einer dogmatischen Lehre vom Predigt- und Hirtenamt, in: Peter Brunner, Pro ecclesia, Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin und Hamburg 1962, S.293-309

1.3. Sacerdotium und Ministerium, Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen, in: Peter Brunner, Bemühungen um die einigende Wahrheit, Aufsätze, Göttingen 1977, S.126-142
Diese drei Aufsätze werden mit ihrem Titel angeführt.

2. Das Heil und das Amt, S.293
3. Das Heil und das Amt, S.293
4. Das Heil und das Amt, S.293
5. a.a.O. , S.293/294
6. a.a.O. , S.294
7. a.a.O. , S.295
9. a.a.O. , S.296
10. a.a.O., S.296 Das erkennen wir "freilich allein aus Gottes Wort, nämlich aus dem uns stets anklagenden Gesetz".
11. a.a.O., S.296
12. a.a.O., S.296/297
13. a.a.O., S.297 Damit gefährden wir Menschen aber "nicht den objektiven Inhalt der frohen Botschaft durch eine existentielle Entscheidung. Denn der Glaube konstituiert nicht das Wort vom Kreuz, sondern hört es und nimmt es an. Und das Wort vom Kreuz macht nicht das Heilsgeschehen und erschließt und übermittelt uns das dort für uns gewirkte Heil". (a.a.O., S.297)
14. a.a.O., S.297
15. Sacerdotium und Ministerium, S.129 "Hier gilt der Zuspruch: "Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Knechten macht, die in Furcht leben müssen; sondern den Geist der Sohnschaft habt ihr empfangen. Durch ihn rufen wir: Abba, Vater (Römer 8,15)." (a.a.O., S.129)
In Abwehr katholischen Amtsverständnisses versteht Brunner in dem neuen Gottesverhältnis "Sohnschaft" die Möglichkeit, in "dem einen Mittler" als Christgläubiger "unter Ausschluß aller anderen Vermittlungsmöglichkeiten und Vermittlungsinstanzen den Zugang zum Vater und damit den Zugang zum endzeitlichen Heil" zu haben. (a.a.O., S.129

16. a.a.O., S.133
17. a.a.O., S.134
18. Das Heil und das Amt, S.300
19. a.a.O., S.302
20. Sacerdotium und Ministerium, S.134
21. a.a.O., S.135
22. a.a.O., S.133/ vgl. Vom Amt des Bischofs, S.245-246
23. Das Heil und das Amt, S.297
24. a.a.O., S.298
25. a.a.O., S.297
26. a.a.O., S.297
27. Sacerdotium und Ministerium, S.130
28. a.a.O., S.131
29. a.a.O., S.131
30. Das Heil und das Amt, S.302
31. Sacerdotium und Ministerium, S.131/132
32. a.a.O., S.132
33. a.a.O., S.133
34. a.a.O., S.135
35. vgl. Das Heil und das Amt, S.305 unten
36. a.a.O., S.304
37. a.a.O., S.304
38. a.a.O., S.304
39. a.a.O., S.305
40. Sacerdotium und Ministerium, S.132/133
41. Das Heil und das Amt, S.305
42. Das Amt des Bischofs, S.237
43. vgl. Sacerdotium und Ministerium, S.129, These 3
44. a.a.O., S.141
45. Vom Amt des Bischofs, S.233
46. a.a.O., S.237
47. a.a.O., S.238
48. a.a.O., S.238
49. a.a.O., S.240
50. a.a.O., S.240
51. a.a.O., S.240-241 Brunner übersetzt aus WA 12, 189, 17-27: "In diese Richtung weisen folgende Worte Luthers, die Anlaß zu manchen Mißverständnissen gegeben haben, die sich in der Tat einer äußersten Grenze nähern, die aber dennoch in die Richtung weisen, die ich hier verfolge. "Weil, wie wir gezeigt haben, alle diese Inhalte (des ministerium verbi) allen Christen gemein sind, ist es keinem Christen erlaubt, in eigener Volmacht in die Mitte herauszutreten und von sich aus das allein an sich zu nehmen, was allen gehört. Gewiß kannst du und sollst du dieses Recht an dich nehmen und ausüben, wo keiner ist, der das gleiche Recht hat. Aber diese gemeinsame Anteilnahme an diesem Recht zwingt uns dazu, daß einer oder mehrere, wie es der Gemeinschaft gut dünkt, erwählt und angenommen werden, die anstatt und im Namen aller, die dasselbe Recht haben, jenen amtlichen Dienst öffentlich ausüben, auf daß nicht ein schmähliches Durcheinander im Volke Gottes herrsche und eine Art Babylon in der Ekklesia entstehe, sondern alles geordnet geschehe, wie der Apostel lehrt. Etwas anderes ist es nämlich, ein Recht öffentlich oder im Notstand auszuüben. Öffentlich darf es nur unter der Bedingung ausgeübt werden, daß die Einwilligung der Gesamtheit oder der Kirche dazu erteilt ist. Im Notstand kann es üben, wer will". (a.a.O., S.241)
52. a.a.O., S.241
53. a.a.O., S.241
54. a.a.O., S.243
55. a.a.O., S.243/244 Brunner erklärt den Vorgang der Berufung in das ministerium verbi in Unterscheidung zu sacerdotium: "Das sacerdo-

tium ist eine pneumatische Neugeburt. Es wird aus Wort, Wasser und Geist erzeugt. Das öffentlich auszuübende ministerium aber wird nicht geboren, wird nicht erzeugt, denn dieses ministerium liegt schon im pneumatischen Sein der Ekklesia als eine ihr von Christen eingestiftete Gabe und Vollmacht da. Es wird daher durch Berufung bestellt, in dem es auf ein dafür geeignetes Glied der Kirche konzentriert, ihm aufgelegt, auferlegt wird. Zum Priester wird der verlorene Sünder durch die Wiedergeburt geboren, zum öffentlichen Diener am Wort wird der so wiedergeborene Christ durch Berufung bestellt. Alle Christen sind also Priester, aber nur die durch die Berufung beauftragten üben als einzelnen in der Gesamtheit und anstatt der Gesamtheit der Kirche öffentlich das ministerium verbi aus." (Vom Amt des Bischofs, S.243)

56.a. Das Heil und das Amt, S.306

56.b. a.a.O., S.308; vgl. Sacerdotium und Ministerium, S.136
vgl. unten die ausführlichere Darstellung der Ordination, S.204ff

57. Vom Amt des Bischofs, S.251

58. a.a.O., S.251 Brunner zitiert Luther: "In der Christenheit ... muß zuvor ein jeglicher ein Christ und ein geborner Priester sein, ehe er ein Prediger oder Bischof wird. Und kann ihn weder Papst noch kein Mensch zum Priester machen. Wenn er aber ein Priester durch die Taufe geboren ist, so kommt danach das Amt und machet einen Unterschied zwischen ihm und anderen Christen. Denn da mussen aus dem ganzen Haufen der Christen etliche genommen werden, so da sollen anderen fürstehen, welchen denn Gott sonderliche Gaben und Geschicklichkeit dazu gibt, daß sie zum Amt tügen (=taugen) ... Denn ob wir wohl alle Priester sind, so konnen und sollen wir doch darumb nicht alle predigen oder lehren und regieren." (Vom Amt des Bischofs, S.251) aus: Predigtauslegung des 110.Psalms, 1535, WA 41, 209,24 (Druck von 1539

59. a.a.O., S.251

60. a.a.O., S.251 vgl. Sacerdotium und Ministerium, S.138 These 7: "Die konkrete kirchrechtliche Gestaltung dieses Amtes muß zwar stets dem ihm eingestifteten Auftrag entsprechen, sie unterliegt aber auch dem Gesichtspunkt der Ordnung und des Dienlichen, sie ist daher wandelbar."

61. Vom Amt des Bischofs, S.251/252

62. a.a.O., S.252

63. Das Heil und das Amt, S.307

64. Vom Amt des Bischofs, S.252, Brunners Belege: Anm. 29, S.252: vgl. Ca V; XIV; XXVIII,5;20f; Apol. XXVIII,13; Schm. Art. Teil III, Art. IV; Trat. 60;65.

65. Sacerdotium und Ministerium, S.138/139 vgl. dazu:
Vom Amt des Bischofs, S.252
"1. Das Evangelium verkündigen und Gottes Wort lehren nach außen und nach innen hin, missionarisch und innergemeindlich.
2. Taufen
3. Die Sünden vergeben durch die Absolution
4. In der Gemeinde das Abendmahl halten und austeilen.
5. Diejenigen, deren gottloses Wesen, etwa durch offenkundige Laster, offenbar ist, aus der Kirchengemeinschaft ausschließen (Exkommunikation) und die, die umkehren, durch Absolution entbinden.
6. Lehre urteilen und die Lehre, so dem Evangelium entgegensteht, verwerfen.
7. Mitwirkung bei der Vokation."
vgl. dazu: Das Heil und das Amt, S.306-307
"Das Amt, das durch solche Einsetzung entsteht, umfaßt folgende Funktionen:
1. die öffentliche missionarische Proklamation des Evangeliums Jesu Christi vor allen Menschen in einem bestimmten, örtlich umgrenzten

Gebiet, an dem die ihm anvertraute Ekklesia lebt;
2. die Sorge für die Unterweisung derer, die die Taufe begehren, oder derer, die durch das liebende Einstehen von christlichen Eltern und Paten die Taufe als Kinder empfangen haben;
3. die Entscheidung über die Zulassung eines Taufbewerbers zur Taufe und damit zum heiligen Abendmahl oder im Falle der Kindertaufe die Entscheidung über die der Taufe später nachfolgende Zulassung zum Abendmahl;
4. in der Regel die Spendung der Taufe, auf jeden Fall die Bestätigung der Taufe und die Segnung der Getauften;
5. die Leitung der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia und damit auch die Leitung der Abendmahlsfeier;
6. das Weiden der Gemeinde mit dem Worte Gottes, vornehmlich in der Öffentlichkeit der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia, aber auch in der Seelsorge unter vier Augen oder in besonderen Zusammenkünften kleinerer Gruppen;
7. die Bewahrung der apostolischen Botschaft, darum auch die Verwerfung der Häresie und den Ausschluß der Häretiker vom Heiligen Abendmahl und aus der Kirchengemeinschaft;
8. den Ausschluß derer vom heiligen Abendmahl, die hartnäckig in öffentlichen Lastern beharren?
9. die Entgegennahme der unter dem Siegel der Verschwiegenheit stehenden Beichte derer, die in Reue ihre Sünden bekennen, und die Spendung der Absolution an diejenigen Beichtenden, die in aufrichtiger Buße die Vergebung ihrer Sünden begehren;
10. die Wiederaufnahme Ausgeschlossener in die Kirchengemeinschaft und ihre Wiederzulassung zum Abendmahl nach erteilter Absolution;
11. die Austeilung des Abendmahls;
12. die Entscheidung über die Anerkenntnis einer Ehe als einer Ehe im Herrn und damit die Anerkennung dieser Ehe als heiligen christlichen Ehestand, darum auch in der Regel die Trauung der Eheleute;
13. das christliche Begräbnis
14. die Episkope über alle in der Gemeinde in Übung stehenden Dienste der Liebe, der Betreuung, der Unterweisung, der Verkündigung, der Seelsorge;
15. die Sorge für den Fortbestand des Hirtenamtes in den benachbarten Ekklesien und in seiner eigenen, darum auch verantwortliche Mitbeteiligung an der Auswahl, Berufung und Einsetzung von Hirten und in diesem Zusammenhang die Pflege der Kirchengemeinschaft mit allen apostolischen Ekklesien, vor allem mit denen, die dazu die nächsten sind.
In diesen fünfzehn Punkten ist die Fülle dessen, was der Begriff "Predigtamt" umfaßt, enthalten und auf einen Amtsträger konzentriert. Unbeschadet der Tatsache, daß alle christen und die Gemeinde als ganze an der Ausübung des Predigtamtes teilhaben, so ist doch diese Zusammenfassung aller seiner Funktionen nur im missionarischen Hirtenamt vorhanden."

66. vgl. Vom Amt des Bischofs, S.252 Sacerdotium und Ministerium, S.139
67. Sacerdotium und Ministerium, S.139
68. a.a.O., S.139
69. a.a.O., S.139
70. Das Heil und das Amt, S.307
71. Sacerdotium und Ministerium, S.139 Brunner betont: "Mit der Ausübung dieser Funktionen ist unmittelbar der Tatbestand gegeben, daß der, der sie ausübt, der Kirche vorsteht, praeest ecclesiae. Wegen der Ausübung dieser Funktionen schulden die Kirchen und ihre Glieder dem Diener, der ihnen vorsteht, unmittelbar und um des mandatum Dei willen, also necessario jure divino, Gehorsam. Hier gilt das Wort: "Wer euch hört, der hört mich"." Brunner belegt diesen Gedanken mit CA XXVIII, 21f, Das Amt des Bischofs, S.252
72. Sacerdotium und Ministerium, S.140
73. a.a.O., S.139-140

74. a.a.O., S.129
75. a.a.O., S.141 vgl. a.a.O., S.141 "Zumal im Kultus umfaßt sein Dienst als Mund der Gemeinde in einer amtlichen Gestalt die im allgemeinen Priestertum beschlossenen sacerdotalen Momente des Lobpreises und der Fürbitte. Charismatischer Verzicht auf die Ehe kann auch im geistlichen Lebensopfer des zum ministerium verbi Ordinierten einbegriffen sien. Die Entfaltung des priesterlichen Momentes in der Amtsführung ist Aufgabe der Darlegungen des pastoralen Ethos."
76. a.a.O., S.141
77. a.a.O., S.132
78. a.a.O., S.132
79. a.a.O., S.132
80. a.a.O., S.141 Ez. 3,17ff:
"17. Du Menschenkind, ich habe dich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel. Du wirst aus meienm Munde das Wort hören und sollst sie in meinem Namen warnen.
18. Wenn ich dem Gottlosen sage: Du mußt des Todes sterben! und du warnst ihn nicht und sagst es ihm nicht, um den Gottlosen vor seinem gottlosen Wege zu warnen, damit er am Leben bleibe, so wird der Gottlose um seiner Sünde willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern.
19. Wenn du aber den Gottlosen warnst und er sich nicht bekehrt von seinem gottlosen Wesen und Weg, so wird er um seiner Sünde willen sterben, aber du hast sein Leben errettet."
81. Vom Amt des Bischofs, S.280
vgl. Sacerdotium und Ministerium, S.136 These 6
"Solche Berufung und Sendung vollzieht sich in der gottesdienstlichen Handlung der Ordination unter Gebet und Handauflegung. Durch den Diener der Kirche handelt Christus selbst und verleiht durch den heiligen Geist ein Charisma für die Amtsausübung. Diese Ordination ist unwiederholbar."
82. Vom Amt des Bischofs, S.256fff Hierzu gilt es zu beachten: "Obwohl die lutherische Reformation dieses übergeordnete episkopale Amt in einer fürchterlichen Verzerrung vor Augen hatte, hat sie es als Amt nicht verworfen, vielmehr eindeutig erhalten wollen. Sie hat nie die Abschaffung des bestehenden historischen Episkopates, sondern stets seine Reformation erstrebt. Sie hat mit Freuden den großen Ausnahmefall begrüßt, daß ein Träger des römisch-katholischen Episkopates sich der Reformation anschloß und sein episkopales Amt evangelisch gereinigt weiterführte. Sie hat Bistümer, die durch Todesfälle frei wurden, wo es irgend ging, was freilich selten der Fall war, mit evangelischen Nachfolgern besetzt und Bischofsordinationen vorgenommen. Sie hat daher auch mehrere Kirchenordnungen geschaffen, die den Episkopat beibehielten. Sie hat schließlich dort, wo sie keine dieser Möglichkeiten verwirklichen konnte, die oberhirtliche, episkopale Funktion in neuen Ämtern gestaltet. Grundlegend für diese neuen Gestaltungen des bischöflichen Amtes sind die Erkenntnisse, die den Vätern der Reformation in der Klärung ihrer grundsätzlichen Stellungnahme zum Episkopat der Papstkirche zuteil geworden sind." a.a.O., S.258
83. a.a.O., S.252
84. a.a.O., S.257 Brunner sagt dazu, diesen Gedanken ausführlicher begründend: a.a.O., S.284-285 "Wir werden mehrere biblische Vorbilder dafür anführen können, daß eine solche fürsorgliche Aufsicht über relativ selbstständig gewordene Ekklesien und ihre Hirten nicht nur den praktischen Bedürfnissen der Kirche entspricht, sondern auch ihrem inneren pneumatischen Wesen in einem hohen Maße angemessen ist. Der von dem auferstanden Herrn in die Völkerwelt ausgesandte Augenzeuge des Auferstandenen ist nur nicht normative Quelle des Evangeliums, er ist nicht nur Missionar in einem größeren Teil der Ökumene

er ist nicht nur Gründer von Ekklesien, sondern derselbe Apostel übt auch an den örtlichen Ekklesien und in ihnen geistliche Funktionen der Leitung, der Visitation, der Seelsorge, der Ordnung u.ä. aus. Es liegt auf der Hand, wie der Apostel gerade in dieser Tätigkeit das Band der Einheit zwischen den seiner apostolischen Fürsorge anvertrauten Gemeinden stärkt und in seiner Person zum Ausdruck bringt und darüber hinaus die von ihm gegründeten und betreuten Ekklesien in eine sichtbare Gemeinschaft mit den anderen Ekklesien hineinstellt. Schon zu seinen Lebzeiten hat der Apostel Gehilfen um sich, die ihn gerade auch in diesem Dienst der apostolischen Betreuung an den gegründeten Ekklesien unterstützen. ... Die Pastoralbriefe lehren..., daß diese einer Mehrheit von Ekklesien zugute kommende, fürsorgliche Betreuung nicht aussterben soll, wenn der Apostel aus dieser Zeitlichkeit abgerufen wird (Anm. 106a: vgl. 1.Tim.1,3ff; 5,17ff; Tit.1,5). Der einzelnen örtlichen Ekklesia ist gerade von ihrem Ursprung her die Tatsache, daß das rettende Wort durch einen Boten von außen her zu ihr gekommen ist, als ein bleibendes Strukturelement eingeprägt, das sie veranlaßt, stets auch über sich hinaus zu blicken nach einer helfenden, warnenden, tröstenden und unter Umständen auch richtenden Stimme. Wenn eine Ekklesia im Worte lebt, wenn der Geist ihr seine Gaben schenkt, dann wird sie mit innerer pneumatischer Notwendigkeit und Spontaneität diesen Dienst eines ihr übergeordneten, sie fürsorglich mitleitenden und fürsorgliche prüfenden Amtes begehren. Wir haben dieses Amt den Episkopat genannt und es unterschieden von dem Amt des kraft göttlichen Rechtes gesandten Hirten.
Trotz der biblischen Vorbilder für den Episkopat, trotz seiner Analogie zur kirchenleitenden Tätigkeit des Apostels und seiner Gehilfen, trotz seiner pneumatischen Verwurzelung, trotz seiner pneumatischen Ausdruckskraft für die Sichtbarkeit der ökumenischen Gemeinschaft aller Ekklesien kann kein ius divinum für den Episkopat in Anspruch genommen werden."
"Die lutherische Reformation hat die Bischöfe Roms der Kirche Roms grundsätzlich auf der Ebene dieses übergeordneten Episkopates gesehen, während sie das Amt des kraft göttlichen Rechtes gesandten Hirten in erster Linie in dem von Predigern und Diakonen unterstützten Pfarrherrn einer Stadt erblickt hat."

85. a.a.O., S.257/258
86. a.a.O., S.258 "Was für den Primat des Papstes gilt, würde auch entsprechend für diesen erzbischöflichen oder landesbischöflichen Episkopat gelten: wenn er anfängt, der Kirche zum Schaden zu gereichen, dann ist er von der Kirche wegzunehmen, quia humana iura et consuetudines pro ecclesia servire debent, non contra ecclesia militare" (Resolutio Lutherana ... WA 2,230,24) a.a.O., S.258
87. a.a.O., S.237
88. a.a.O., S.287

Anmerkungen zu: Das reformierte Amtsverständnis von Otto Weber.

1. Literatur: Otto WEber, Grundlagen der Dogmatik, Bd2 Neukirchen. Moers 1962
2. a.a.O., S.625-644
3. a.a.O., S.625 Weber macht dies u.a. an den "Standesparänesen" deutlich (vgl. Eph.6,1ff; Kol.3,22ff): "Die "Standesparänesen" bedeuten nicht die religiöse Konservierung eines etwa in sich selbst unstreitigen, "natürlichen" Zustandes" der Unterordnung der Kinder unter die Eltern oder der Sklaverei, "sondern die Bewährung des Neuen inmitten des Alten". (S.626)

4. a.a.O., S.626 Denn sonst "besteht die "Welt" mit ihrem eigenen Anspruch unverändert fort, und die Gemeinde kann sich ihr allenfalls hoffnungslos entgegenstemmen, aber nicht darin und von daher frei sein, daß die noch so massiven Ansprüche der "Welt" längst "erledigt" sind." a.a.O., S.627
5. a.a.O., S.627 "Daß das Amt Gabe ist, hat am nachdrücklichsten Calvin ausgesprochen, der im Kommentar zu Eph. 4,11 immer wieder vom donum (nie vom jus divinum!) redet." a.a.O., S.627
6. a.a.O., S.626
7. a.a.O., S.627
8. a.a.O., S.627 Weber belegt diese mithilfe Gal. 3,28 und Eph. 2,19ff und konkretisiert dies, indem er ausführt: "Wir können es auch, im Rückblick auf die Lehre vom triplex munus Christi, so ausdrücken: in der glaubenden Gemeinde ist Jesus Christus selbst am Werk, indem er (munus propheticum) der Macht unserer Verblendung und Lüge ein Ende setzt, indem er (munus sacerdotale) die Macht unserer Verlorenheit, unserer Verfehlung des Schöpfers bricht, indem er (munus regium) die Macht unserer Selbstbehauptung aufhebt. Das "Kirchenregiment" Jesu Christi ist unsere Befreiung." a.a.O., S.627
9. a.a.O., S.626
10. a.a.O., S.627
11. a.a.O., S.627
12. a.a.O., S.628
13. vgl. das katholische Amtsverständnis von M. Schmaus
14. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Bd2, S.628 Denn der "Begriff des "Dienstes" könnte anderenfalls emotional mißverstanden werden - als ob die dienstwillige Gesinnung das Maßgebende wäre. Auch sie ist mit umschlossen". a.a.O., S.628
15. a.a.O., S.628 Wobei Weber unter Berufung auf das NT anmerkt: "Doch wird man nicht übersehen dürfen, daß sich Paulus nicht zu einer auf seine eignen Emotionen oder auch auf diejenigen der "Bruderschaft" begründeten Dienstleistung berufen sieht, sondern daß seinem Dienst ein auf Dauer abzielendes Moment eignet. Eben in der - unbestrittenen - Bevollmächtigung und in der Abzielung auf Dauer liegt das Merkmal des "Amtes"." a.a.O., S.628, Anm.2
16. a.a.O., S.628 Hier liegt auch nach Meinung von Weber das Problem, daß in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Rolle gespielt hat: "Ist die Gemeinde das, was sie ist, vom "Amt" her, oder empfängt das Amt das, was es ist, von einem "Mandat" der Gemeinde her?" a.a.O., S.628

17a. Weber lehnt in diesem Zusammenhang den Gedanken von Luther vom "allgemeinen Priestertum" ab: Es muß "festgehalten werden, daß sich die Gemeinde in keinem Sinne selbst "leiten", d.h. in Ordnung bringen und in Ordnung halten kann. Was allein dem gegenwärtigen Christus zukommt, das Trägt die Gemeinde nicht in sich selber. Sie ist mündig. Aber es ist fraglich, ob Luther mit dem - im 19. Jahrhundert vielerörterten und auch heute wirksamen - Gedanken des "allgemeinen Priestertum" das Rechte trifft. Er hat diesen GEdanken mehr polemisch - gegen die Hierarchie - als thetisch zur Geltung gebracht. Seine Meinung ist nicht, daß die Gemeinde von der - gewiß durch den Geist gewirkten - Beschaffenheit ihrer Glieder her Gemeinde ist. Es ist bemerkenswert, daß Calvin die Auffassung vom "allgemeinen Priestertum" nur flüchtig berührt hat. Und es ist noch stärker zu bemerken, daß im hugenottischen Frankreich - wo man doch so sehr auf die Eigentätigkeit der Gemeinde angewiesen war - eine "kongregationalistische" Anschauung wie die des Jean de Moreli als häretisch abgewiesen wurde, weil sie "die Regierung der Kirche dem Volke übertrage"; die Vorstellung von einer Gemeinde -Souveränität ist auch in der verfolgten französischen Kirche abgelehnt worden." (Weber, S.629)

17b. a.a.O., S.629
18. a.a.O., S.629/630
19. vgl. a.a.O., S.638 "Das "Gegenüber" von "Amt" und "Gemeinde" ist empirisch auch ein solches zwischen dem Träger des Wortamtes und der Gemeinde, und zwar je im Vollzuge der Verkündigung."
20. a.a.O., S.630
21. a.a.O., S.630 Dennoch gilt es zu beachten: "Im gepredigten Wort begegnet "mir" ... Autorität. Aber sie ist in Wahrheit die Autorität dessen, der gepredigt wird. Ihr habe ich mich zu fügen, durch die Person des Predigers hindurch und gar über sie hinaus. Denn in der menschlichen Verkündigung begegnet mir das Wort, über welches jener nicht verfügt." a.a.O., S.630
22a. a.a.O., S.630 Hierfür vgl. die ausführlichere Darstellung in dieser Arbeit auf den Seiten 208-209
22b. a.a.O., S.630
23. a.a.O., S.630
24. a.a.O., S.630 Zur Ergänzung soll eine kurze Erörterung Webers angefügt werden: "Von da aus sind reformatorische Äußerungen, die auf eine Identifikation des gepredigten Wortes mit dem uns zugesprochenen hinauslaufen, der Differenzierung bedürftig. Heinrich Bullinger hat jene Identifikation schärfer formuliert als wohl sonst jemand: praedicatio verbi est verbum Dei. Er setzt hinzu: "Wenn heute dies Wort Gottes von den rechtmäßig berufenen Predigern in der Gemeinde verkündigt wird, so glauben wir, daß da Gottes Wort selber verkündigt und von den Gläubigen empfangen wird, und daß ein anderes Wort Gottes weder zu erdenken noch vom Himmel her zu erwarten ist". Bullinger sagt in dogmatisch zugespitzter Form nur, was Luhter, mehr als zwei Jahrzehnte zuvor, in seiner Schrift "Wider Hans Worst" formuliert hatte: Der rechte Prediger solle nach getaner Predigt weder "das Vater Unser beten noch Vergebung der Sünden suchen", sondern er müsse "mit St. Paulo und allen Aposteln und Propheten trötzlich sagen: Haec dixit Dominus" (WA 51,517). Das sind wahrhaft "trötzliche" Worte. Aber sie gelten in Wahrheit allein dem gepredigten Wort selbst. Es wäre ein auf die Verkündigung sich wendender Monophysitismus, wenn das eine und das andere greifbar einander gleichgesetzt werden sollten. Die Predigt bedarf als Verkündigung des Wortes der Vergebung freilich nicht. Aber der Prediger lebt aus der Vergebung, auch für das von ihm gesprochene, noch so sorgfältig an der Schrift geprüfte Wort." a.a.O., S.630-631
25. a.a.O., S.632
26. vgl. Anm. 1 a.a.O., S.633: "CA XIV; Calvin, Inst.IV, 3,10; Conf. Helv. post.XVIII u.ö.
27. a.a.O., S.633 "Die Vokation ist vielfach einzig auf den Prediger angewendet worden". a.a.O., S.635
28. a.a.O., S.633
29. Weber zitiert aus: "Niederrheinische reformierte Liturgie ("Kirchen-Agenda oder Formuliere bey den Ev. Reformierten üblich" 1770), S.104; niederländische Vorlage aus dem 16. Jahrhundert." a.a.O, S.633, Anm.3
30. a.a.O., S.633
31. a.a.O., S.627
32. a.a.O., S.633
33. a.a.O., S.633 Weber wendet sich an dieser Stelle gegen eine in der reformatorischen Kirche eingetretene Entwicklung: "Daß man, wie in Wittenberg seit 1535, beide Akte getrennt hat, war nicht gut. Die Folge war, daß die Ordination, weithin bis heute, als Herbeiführung einer zunächst nur persönlichen Qualifikation galt, die sich erst dann, in der vocatio, auch der einzelnen Gemeinde zuzuwenden hatte. Damit aber näherte sich die Ordination dem mittelalterlichen "Sakrament" des ordo wieder an: sie geschah wieder weithin abseits von

der Gemeinde, ohne deren Mitwirkung, und die Handauflegung (Calvin, Inst.IV, 19,31 will jedoch die Handauflegung bedingt als Sakrament gelten lassen. Er folgt darin Bucer.) bekam einen Charakter, der ihr aus der ursprünglichen Sicht der Reformation nicht eigen war: sie ist in Wahrheit eine "Benediktionshandlung"; das aber heißt: sie ist ein Akt brüderlicher Segnung, und damit geschieht in ihr nur die Bestätigung und das An-den-Tag-Treten der Fürbitte. Für sich allein steht sie in keinem Fall. Die Isolierung der Ordination gegenüber der Vokation hat aber auch in vielen protestantischen Kirchen dahin geführt, daß die Ordination für unwiederholbar gilt, und das wird dann nicht im Sinne einer lebenslangen Inanspruchnahme des Ordinierten durch seinen Dienstauftrag, sondern bis heute im Sinne der Erteilung eines character indelebi lis aufgefaßt. (Anm.3: Von der Ordination wird in neuerer Zeit die Erteilung der "Rechte des geistlichen STandes" unterschieden. Diese können im Disziplinarverfahren entzogen oder auch außerhalb von diesem unter Verzicht gestellt werden. Eine Wiederholung der Ordination findet aber, sofern diese "Rechte" erneut verliehen werden, nicht statt.)... Der Fehler in der Sache liegt an der Isolierung und Individualisierung der Ordination, die ohne jeden neutestamentlichen Hinweis, von der Einführung getrennt wird, genau wie im kanonischen Recht, das - von seinem Standort natürlich mit Grund - zwischen ordo und provisio sowie collatio unterscheidet ... Die Frage wendet sich dann allenfalls der vocatio interna zu, über die ausgerechnet Calvin so vorsichtig urteilt. (vgl. Inst.IV,3,11) Die Einsamkeit des Amtes in der Gemeinde ist bereits in nuce angelegt, und alle Versuche, "gemeindenah", "weltnah" und "volkstümlich" zu sein, können dann nichts mehr helfen - es ist vielmehr dann der im römisch-katholisch verstandenen ordo befindliche Inhaber der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis geradezu freier gestellt, weil er sich auf ein unfragliches Faktum beziehen kann. Der protestantische Pfarrer dürfte ständig, auch bei sich selbst, dem Verdacht unterliegen, die fehlende "Weihe" erst nachträglich erwerben oder wenigstens bestätigt finden zu müssen." a.a.O., S.633-635

34. a.a.O., S.638
35. a.a.O., S.641
36. Hierbei wirken mehrere Motive ineinander: "Einmal spielte die Ablehnung jeder Hierarchie ihre berechtigte Rolle: alle Leitung der Gemeinde ist brüderliches Zusammenwirken. Dazu kam der Gedanke, daß der Dienst von Nicht-Theologen in der Gemeinde seinen amtsförmigen Platz haben muß: die Gemeinde ist nicht der passive Empfänger klerikaler Leitung, sondern sie tritt selbst in Aktion, und zwar nicht in zufälligen Akten, sondern im Amt. Ferner war seit 1530 die Erwägung wirksam, daß die Gemeinde, auch in den Stadtstaaten, etwas anderes sei als die Bürgergemeinde." a.a.O., S.641 Der letzte Grund hat heute keine Bedeutung mehr, da die "Christengemeinde ... längst zu einer selbständig strukturierten Größe" (a.a.O., S.642) geworden ist.
37. a.a.O., S.642 vgl. a.a.O., S.640 "Indem Luther die Gemeinde als creatura verbi verstand, meinte er gut daran zu tun, den ordo auf das "teure Predigtamt" einzuschränken. Er konnte nicht ahnen, daß er damit einem "Amtsbewußtsein" den Weg bereitete, das schließlich zu einem Monopol des Predigers führte. Wenn anders das Wort - samt den "Sakramenten" - der glaubenden Gemeinde gegeben ist, so konnte die Meinung nicht wohl die sein, daß der Verkündigungsträger schlechthin für alles, was in der Gemeinde und aus ihr heraus geschähe, eine universale Zuständigkeit innehätte. Dies hätte eine einzig in sich selbst beruhende, rein objektive Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente, ein völliges Absehen vom Glauben, von der Liebe, von

der Hoffnung der empfangenden und damit tätigen Gemeinde voraussetzt. Man kann nicht sagen, daß Luther in dieser Richtung gedacht hätte. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, so hätte Luther das Neue Testament nicht für sich gehabt. Es kennt gerade das universale und gegenüber allen anderen Dienst scharf ausgegrenzte "Predigtamt" nicht. Die Reduktion aller Dienste auf das "Predigtamt" wäre, wo sie versucht würde - und sie wird freilich versucht -, gegenüber dem Neuen Testament eine Neuerung. Das Apostelamt könnte am ehesten die Analogie hergeben. Aber es ist nach gemeinsamer Überzeugung der Kirche im Blick auf die Personen, die es trugen, vergangen."

38. a.a.O., S.642
39. a.a.O., S.642
40. a.a.O., S.642
41. a.a.O., S.642
42. a.a.O., S.638
43. a.a.O., S.638
44. a.a.O., S.638
45. a.a.O., S.638 Anm.:3
46. a.a.O., S.638
47. a.a.O., S.639 "Das gebrechliche Menschenwort der Verkündigung,das inhaltlich wie formal zu charakterisieren ist (vgl. 1.Kor.2,1ff und 1,18ff) tritt als solches mit - entliehener - Autorität unter die Menschen. Die Predigt ist in einem gewissen Sinne auch "Mitteilung"; aber sie ist damit nicht unverbindlich, etwa zur beliebigen Verwendung oder Anregung, auf dem Plan, sondern als das den Menschen in die ihm bereitete Entscheidung versetzende Wort (wobei auch die unterlassene Entscheidung, das Ausweichen Entscheidung ist. Die "Sakramente" sind weder selbstwirksame Kultakte noch symbolische Handlungen , noch Darstellungen der Gemeindefrömmigkeit, sondern sie sind primär Akte der Beschlagnahme, in denen der gegenwärtige Christus seine Hand auf den Menschen legt und die Menschen zugleich miteinander zusammenfügt." a.a.O., S.639
48. a.a.O., S.639 Es geht hier nicht um die Frage, "ob die "Mitarbeit" von "Laien" wünschenswert sei: Die Frage ist, ob die Gemeindeglieder, welche nicht unmittelbar oder nicht regelmäßig die Verkündigung oder die ihr zugeordnete Verwaltung der "Sakramente" treiben, in ihrer besonderen Wirksamkeit am Amt der Gemeinde teilhaben. Nur um diesen Punkt geht die Differenz zwischen den lutherischen - und nicht allein lutherischen - "Amtskirchen" und den reformierten - und nicht nur reformierten - Presbyterialkirchen - eine Differenz, die übrigens nie als kirchentrennend empfunden worden ist." a.a.O., S.639-640
49. a.a.O., S.640
50. a.a.O., S.641
51. a.a.O., S.643
52. Anm. 2, S.643 "in erster Linie nicht die Übung einer in das private Leben eingreifenden "Zucht" (wobei der moderne Mensch gleich "Züchtigung" mitdenkt), sondern die Wahrung der Ordnung, des gemeinsamen Weges und des gemeinsamen Gehens auf diesem."
53. Anm. 3, S.643: "In den älteren reformierten Ordnungen ist es selbstverständlich, daß der Vorsitz im "Presbyterium" dem Prediger zukommt - natürlich wegen der sachlichen Präponderanz des Wortdienstes."
54. a.a.O., S.643
55. a.a.O., S.643
56. a.a.O., S.643
57. a.a.O., S.643/644
58. a.a.O., S.635

Anmerkungen zu 4.4 Ein Vergleich der drei Amtsverständnisse
4.5 Das Amt des Priesters als Vermittlung von Glauben in die Gemeinde und das Amt des Pfarrers.

1. vgl. diese Arbeit, S.162

2. vgl. diese Arbeit, S.162
3. a.a.O., S.162
4. a.a.O., S.161
5. a.a.O., S.161
6. a.a.O., S.160
7. a.a.O., S.163
8. a.a.O., S.182-183
9. a.a.O., S.182-183
10. vgl. S.193+195ff
11. a.a.O., S.182-183
12. a.a.O., S.193, Anm. 17a
13. Weber BdII, S.632 vgl. diese Arbeit, S.193-194
14. Weber BdII, S.638
15. diese Arbeit, S.182
16. Schmaus, S.114
17. vgl. diese Arbeit S.162 (Schmaus), S.184 (Brunner), S.192f (Weber)
18. diese Arbeit, S.161
19. a.a.O., S.158
20. a.a.O., S.159
21. a.a.O., S.159
22. a.a.O., S.159
23. a.a.O., S.176
24. a.a.O., S.159
25. a.a.O., S.160
26. a.a.O., S.160
27. a.a.O., S.182
28. a.a.O., S.183
29. a.a.O., S.184
30. a.a.O., S.184
31. a.a.O., S.185
32. a.a.O., S.185
33. a.a.O., S.185
34. a.a.O., S.186
35. a.a.O., S.186
36. a.a.O., S.187
37. a.a.O., S.186
38. a.a.O., S.186
39. a.a.O., S.187
40. a.a.O., S.188
41. a.a.O., S.188
42. a.a.O., S.187
43. a.a.O., S.188-189
44. a.a.O., S.189
45. a.a.O., S.192
46. a.a.O., S.192
47. a.a.O., S.192
48. a.a.O., S.195
49. a.a.O., S.196
50. a.a.O., S.196
51. a.a.O., S.194
52. a.a.O., S.196
53. a.a.O., S.197
54. a.a.O., S.197
55. a.a.O., S.195
56. a.a.O., S.197
57. a.a.O., S.197
58. a.a.O., S.193
59. a.a.O., S.193, Anm. 17a
60. a.a.O., S.193
61. a.a.O., S.164-165 (Schmaus), a.a.O., S.192-193 (Weber), a.a.O, S.184 (Brunner)

62. a.a.O., S.174+176 (Schmaus), a.a.O., S.186 (Brunner), a.a.O., S.195, Anm. 33 (Weber)
63. a.a.O., S.176+ Schmaus, S.432
64. a.a.O., S.176
65. a.a.O., S.177
66. a.a.O., S.176
67. a.a.O., S.177
68. vgl. a.a.O., S.177-179
69. a.a.O., S.178
70. a.a.O., S.178
71. a.a.O., S.194, Anm.27 und S.195, Anm.33
72. a.a.O., S.194
73. a.a.O., S.193 + S.193, Anm.19
74. a.a.O., S.193 + S.193, Anm.19
75. a.a.O., S.194
76. a.a.O., S.194
77. a.a.O., S.193 u.a.
78. a.a.O., S.194
79. a.a.O., S.184
80. a.a.O., S.188
81. a.a.O., S.189
82. Sacerdotium und Ministerium, S.136
83. a.a.O., S.137 vgl. Das Heil und das Amt, S.307-309
84. diese Arbeit, S.165 (Schmaus), a.a.O., S.181 (Brunner), a.a.O., S.195, Anm.37 (Weber)
85. a.a.O., S.164ff
86. a.a.O., S. 168ff
87. a.a.O., S.170ff
88. a.a.O., S.175ff
89. a.a.O., S.170
90. a.a.O., S.166
91. Schmaus, S.246 vgl. diese Arbeit, S.251-254
92. diese Arbeit, S.178
93. Schmaus, S.247 vgl. diese Arbeit, S.178 Der Priester handelt "in der Person Christi".
94. diese Arbeit, S.184
95. a.a.O., S.187
96. a.a.O., S.184
97. a.a.O., S.184
98. Das Heil und das Amt, S.307-308 vgl. diese Arbeit, S.184/186 (der Sache nach)
99. diese Arbeit, S.184
100. Weber BdI, S.279
101. Weber BdI, S.279
102. Weber BdI, S.279
103. Weber BdI, S.213
104. Weber BdI, S.213-214
105. Weber BdI, S.213
106. Weber BdI, S.214
107. Weber BdII, S.279
108. Weber BdII, S.614
109. Weber BdII, S.614
110. vgl. diese Arbeit, S.190-191
111. diese Arbeit, S.176
112. diese Arbeit, S.159
113. Schmaus, S.144
114. Schmaus, S.147
115. Schmaus, S.194-195
116. diese Arbeit, S.159 vgl. Schmaus, S.122
117. Schmaus, S.144/ vgl. diese Arbeit, S.175-179

118. Schmaus, S.244 / vgl. diese Arbeit, S.175-176
119. Schmaus, S.229 / vgl. diese Arbeit, S.175-176
120. diese Arbeit, S.178
121. Schmaus, S.244 + diese Arbeit, S.176-172
122. Schmaus, S.245 / vgl. diese Arbeit, S.177
123. Schmaus, S.195
124. diese Arbeit, S.168
125. vgl. hierzu Teil II der Arbeit: "Worin besteht die Bedeutung der Eltern für das neugeborene Kind, insbesondere für seine Religiosität"?,S.86ff
126. Schmaus, S.264
127. Schmaus, S.279
128. Schmaus, S.122 vgl. S.142-143
129. Schmaus, S.272 vgl. diese Arbeit, S.177-178
130. Schmaus, S.297
131. vgl. diese Arbeit, S.251-254 Anm.174
132. vgl. diese Arbeit, S.158-164
133. diese Arbeit, S.193
134. a.a.O., S.193
135. Weber BdI, S.280
136. diese Arbeit, S.193
137. a.a.O., S.196
138. a.a.O., S.180-181
139. a.a.O., S.183
140. a.a.O., S.184
141. a.a.O., S.189
142. a.a.O., S.189-190
143. Das Heil und das Amt, S.308
144. Sacerdotium und Ministerium, S.137
145. Schmaus, S.144
146. diese Arbeit, S.253-254
147. Schmaus, S.269/270
148. Schmaus, S.270
149.1. Schmaus, S.273
149.2. vgl. diese Arbeit u.a. S.129fff
149.3. ev::Teil II der Arbeit und S.129fff u.a., kath.: diese Arbeit, S.251-254
149.4. vgl. 4.4.1 Das Verhältnis von Amt und Gemeinde, S.198ff
149.5. vgl. die Einleitung zum Teil IV der Arbeit, S.157+S.154ff u.a.
150. vgl. Teil II der Arbeit, wo anhand von konkreten Lebensproblemen dies dargestellt worden ist.
151. vgl. Mt.28,20: "Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Mt.18,20: "Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."
152. Schmaus, S.279
153. Schmaus, S.279
154. Schmaus, S.154-155 "Das Entscheidende war, daß die apostolische Zeit Ämter schuf, durch welche die Sendung Jesu sinnvoll und heilswirksam bis zum Ende der Zeiten fortgesetzt werden konnte. Daß sich hierbei die Apostel die Gegebenheiten ihrer Zeit zunutze machten, ist selbstverständlich. Es ging auch nicht ohne eine Weile des Experimentierens ab. So wird ein Doppeltes deutlich: Einmal, daß die in der apostolischen Zeit entstandenen Kirchenämter zwar letztlich ihren Grund im Willen Christi haben also göttlichen Ursprungs und in diesem Sinne von Jesus Christus eingesetzt sind, wie das Konzil von Trient sagt (DS 1764), daß sie aber auf der anderen Seite zugleich menschliche, das Gepräge ihrer Entstehungszeit und der Kulturräume jener Epoche tragenden Schöpfungen sind."
Und die Weihe betreffend: S.155 "Christus selbst hat über die Form der Aufnahme in das Episkopat-Presbyterium naturgemäß keine Anweisungen gegeben, da er ja bezüglich der Nachfolge überhaupt kein ausdrück-

liches Wort sagte. Es blieb also der Entscheidung der Apostel anheimgestellt, wie sie die ihnen übertragene Sendung weitergeben wollten. Die von ihnen aus den kulturellen Gegebenheiten der Zeit entnommenen und adaptierten Formen blieben dann allerdings maßgebend für die kommende Entfaltung der Kirche."

155. Schmaus, S.269
156. Schmaus, S.270
157. diese Arbeit, S.251-254
158. Schmaus, S.297
159. vgl. diese Arbeit, S.178 Anm.174
160. vgl. diese Arbeit, S.143ff
161.1. vgl. diese Arbeit, S.151ff
161.2. Hier zeigt sich, daß die Beschreibung des Amtes des Pfarrers mithilfe des Identitätskonzeptes von Krappmann, was im Teil III dieser Arbeit durchgeführt worden ist, dazu führt, daß nicht die Fülle der sakramentalen Gestalt der katholischen KIrche einer nur worthaften Verkündigung der evangelischen Kirche gegenübersteht. Vielmehr steht der Fülle katholischer Zeichenhaftigkeit die Fülle der evangelischen Gestaltwerdung der Rechtfertigung allein aus Gnaden als Gesamtbestimmung des Lebens gegenüber. Vgl. S.143-151
162. Das Heil und das Amt, S.308/vgl. diese Arbeit, S.188 Anm.71
163. vgl. diese Arbeit, S.54-78
164. vgl. diese Arbeit, S.100ff
165.1. Krappmann, S.44
165.2. Diese neue Identität entsteht unweigerlich schon durch die Teilnahme an einer Eucharistiefeier, die ja eine Interaktion darstellt, dadurch, daß es "Interaktionspartnern keineswegs möglich" ist, "nach Belieben zu verfahren", sie vielmehr "gezwungen" sind, "Erwartungen der anderen und vorab definierte Interaktionsregeln", die bei der Teilnahme an der Eucharistiefeier zu befolgen verlangt werden, "in ihre Selbst- und Situationsdefinition aufzunehmen", um somit in der Eucharistiefeier nicht zu stören, sondern wirklich teilzunehmen. "Diese Teilnahme" gelingt nur, indem man "sich auf die Erwartungen der anderen einzustellen" bereit ist. "Dies gelingt über die Teilhabe an gemeinsamen Symbolsystemen, deren verschlüsselter Gehalt an Verhaltenserwartungen zugleich Interaktionsregeln darstellt." Die Teilnahme an der katholischen Eucharistiefeier bedeutet damit letztlich ein Übernehmen der katholischen Vermittlungsgestalt christlichen Glaubens, ob man das will oder nicht, denn man läßt sich in einer Teilnahme darauf ein. Dagegen ist nichts zu sagen. Nur muß man sich im Klaren sein, was man da macht. Ob man ohne innere Probleme laufen machen kann, ist mir fraglich. Diese Gedanken belegen mithilfe des Identitätsmodells von Krappmann, was mir 1968 auf einem ökumenischen Treffen in der Akademie, Mühlheim-Ruhr, auf meine Frage, ob ich einmal an einem orthodoxen Abendmahl teilnehmen könne, ein orthodoxer Priester antwortete: Das können Sie machen. Aber dann sind Sie ein orthodoxer Christ! Sie sind aufgenommen in die orthodoxe Kirche.
166. Krappmann, S.79
167. Krappmann, S.30
168. Krappmann, S.207-208
169. Schmaus, S.244
170. Schmaus, S.273
171.1. Schmaus, S.272
171.2. Krappmann, S.61
171.3. Krappmann, S.51 und 74ff
172. vgl. diese Arbeit, S.209ff und 4.5.4 Grenzen der Kommunikation zwischen den Konfessionen
173. Krappmann, S.39
174. Krappmann, S.39
175. vgl. diese Arbeit: 3.4 "DEr Übergang vom "Glaubenden" zum "Pfarrer"

in die Situation des "Gegenübers" zur Gemeinde". S.124ff
176. Krappmann, diese Arbeit, S.124
177. vgl. diese Arbeit: S.130/ S.215-216/ 220-222
178. vgl. diese Arbeit, über die Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares, S.54-78 + 4.5.5 Eine Möglichkeit der Veränderung der Konfessionen, S.224-225 die Möglichkeiten der Laien als "Apostolat der Laien" und "allgemeines Priestertum aller Gläubigen", S.198-203
179. vgl. die ausführliche Darstellung dieses Zusammenhangs auf S.66/67ff
180. Krappmann, S.89
181. vgl. diese Arbeit, S.71ff/ S.72 und 78ff
182. hier soll zur vollständigeren Be urteilung der notwendigen Leistung aller Interaktionspartner, also auch der Amtsträger, noch angefügt werden, wie der Text bei Krappmann an dieser Stelle weitergeht: S.131 "Eine historische Analyse muß folglich jeweils aufzeigen, welcher Interpretationsspielraum in Rollensystemen besteht und welche Einflußchancen den Beteiligten zugestanden werden. Mit anderen Worten: Es muß das jeweilige Niveau der Repressivität innerhalb des Rollensystems bestimmt werden, um die Leistung des Individuums einschätzen zu können, wenn es sich bemüht, dadurch zur Handlungsfähigkeit der Beteiligten in diesem Rollensystem beizutragen, daß es die diskrepanten Erwartungen durch Identität signalisierende, subjektive Interpretation für eine Konsensbildung aufarbeitet, die kommunikatives Handeln ermöglicht."
183. Krappmann, S.122/ vgl. diese Arbeit, S.100
184. vgl. 4.4.4 Die Bedeutung der Person des Amtsträgers für die Ausübung seines Dienstes, S.209
Diese Art der Betrachtung ist entscheident vom Identitätskonzept Krappmanns bestimmt. vgl. diese Arbeit, S.51ff
185. vgl. die Fragestellung in der Einleitung zum Teil 4 der Arbeit, S.157/ und als Beleg vgl. diese Arbeit, S.216/ S.227ff (besonders die Zusammenfassung in Anm.178)
186. vgl. diese Arbeit, S.216/217 und S.113ff
187. vgl. diese Arbeit, S.216ff
188. vgl. diese Arbeit, S.218
189. vgl. diese Arbeit, S.218ff
190. vgl. diese Arbeit, S.215-216
191. vgl. a.a.O., S.220ff/S.225ff
192. vgl. a.a.O., S.222-227
193. vgl. a.a.O., S.222-227/ besonders S.230/231
194. vgl. a.a.O., S.215-216/ S220ff
195. vgl. a.a.O., S.215-216 und S.129ff
196. a.a.O., S.227/220

Literaturverzeichnis

Baudler, Georg — Die Familie. in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd 1 Religiöse Bildung und Erziehung: Theorie und Faktoren, hg. Erich Feifel, Robert Leuenberger, Günter Stachel, Klaus Wegenast, Gütersloh und Zürich, Einsiedeln, Köln 1973,(Der individuelle und sozialkulturelle Kontext), S. 178-19o

Bernet, Walter — Zwischen Priester und Funktionär. Zum Verständnis des Pfarrerberufs.
in: Kontexte Band 2(1966), hg. Hans Jürgen Schultz, S. 1o6-112

Bohren, Rudolf — Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit? Dritte, ergänzte und erweiterte Auflage 1968, in: Theologische Existenz heute, Nr. 147, hg. von Karl Steck und Georg Eichholz, München 1968

Das Pfarramt in der Sicht des Theologiestudenten, in: Predigt und Gemeinde, Beiträge zur praktischen Theologie, S. 178-181

Brunner, Peter — Aus: Pro ecclesia, Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin-Hamburg 1962,
Vom Amt des Bischofs, S.235-292
Das Heil und das Amt, S. 293-3o9

Aus: Bemühungen um die einigende Wahrheit, Aufsätze, Göttingen 1977,
Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen, S. 126-142

Dahm, Karl Wilhelm — Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte. München 1971

Glatzel, Norbert — Die Rolle des Priesters in der Leistungsgesellschaft,
in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Fortführung des "Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften", begr. von Joseph Höffner, hg. von Wilhelm Weber, 12.Band, Münster 1971, S. 163-183

Hild, Helmut(Hg.) — Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, Ergebnisse einer Meinungsbefragung, Gelnhausen-Berlin 1974

Köster, Reinhard — Soziologie des kirchlichen Amtes: Religion als Beruf?
in: H.-D.Bastian(Hg.), Kirchliches Amt im Umbruch, München-Mainz 1971, S.64-77

Krappmann, Lothar — Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen,
Texte und Dokumente zur Bildungsforschung, Stuttgart 1972

Lohff, Wenzel — Gegenwärtige Lehre vom kirchlichen Amt,
in: Kirche und Gemeinde. Präses D.Dr.Hans Thimme zum 65.Geburtstag, hg. W.Danielsmayer und Carl-Heinz Ratschow, Witten 1974, S. 219-229

Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau(hg.) Ordnung des kirchlichen Lebens der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau(Lebensordnung), Darmstadt 1962. Neudruck 1969 in redaktionell berichtigter Fassung aufgrund inzwischen veränderter Rechtslage.

Pfarrergesetz der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, vom 2o.April 1956, Amtsblatt 1956, in: Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, Rechtsquellensammlung, Ia

Rodigast, Samuel — Was Gott tut, das ist wohlgetan ... in: Evangelisches Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau, hg. auf Beschluß der Ersten Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau vom 14.April 195o, Wiesbaden 1951, Nr. 299

Ratschow, Carl-Heinz — Die eine christliche Taufe, Gütersloh 1972

Schmaus, Michael — Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd 2, München 197o

Leitendes Geistliches Amt der evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, hg.,Schriftworte und Gebete für den Gottesdienst und gottesdienstliche Handlungen, Darmstadt 1972

Spiegel, Yorick — Zur Krise des kirchlichen Amtes in evangelischer Sicht. Aus dem oekumenischen Institut der Universität Bochum, in: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973, S. 93-121

Arnold, Walter(hg.) — Wachet auf! Liederbuch des deutschen CVJM für christliche Jugend-und Gemeindegruppen, Hauskreise und Aktionsgemeinschaften, hg. im Auftrag des CVJM-Gesamtverbandes in Deutschland e.V. vom CVJM-Westbund -geschäftsführender Verein e.V. - o.J.

Weber, Otto — Grundlagen der Dogmatik.
Erster Band, Neukirchen-Vluyn 1964[3]
Zweiter Band, Neukirchen Kreis Moers, 1962

Wintzer, Friedrich — Bearbeiter B des Predigttextes für den Sonntag Misericordias Domini, 1.Petrus 2,18-25, in: Predigtstudien für das Kirchenjahr 1974, Perikopenreihe II -zweiter Halbband, hg. von Ernst Lange, in Verbindung mit Peter Krusche, Dietrich Rössler und Roman Roessler, Stuttgart 1974, S. 53-56

Lebenslauf

Am 21. Juni 1941 wurde ich als erstes Kind, erster Sohn, des Pfarrers Heinrich Schmidt und dessen Ehefrau Frieda, geb. Ruhig im Umsiedlerlager in Rummelsburg/Pommern geboren.
Am 3. März 1961 bestand ich an der Wolfgang-Ernst-Schule in Büdingen/Oberhessen das Abitur.
Das Studium der Theologie begann ich zum Wintersemester 1962/63 an der Kirchlichen Hochschule in Bethel, und setzte es ab Sommersemester 1964 an der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität in Marburg fort.
Am 16.Februar 1968 machte ich das erste theol. Examen bei der Ev.Kirche von Kurhessen-Waldeck in Marburg und wurde am 14.September 1969 in der Martinskirche zu Kassel von Bischof D. Vellmer zum Pfarrer ordiniert.
Ab 1.Oktober 1969 versah ich die Pfarrstelle im Kirchspiel Ebsdorf bei Marburg, und seit 16.Juni 1972 bin ich Pfarrer in Alsfeld, in der Ev.Kirche in Hessen und Nassau.
Am 9. Februar 1980 bestand ich das Rigorosum.

Karl-Dieter Schmidt